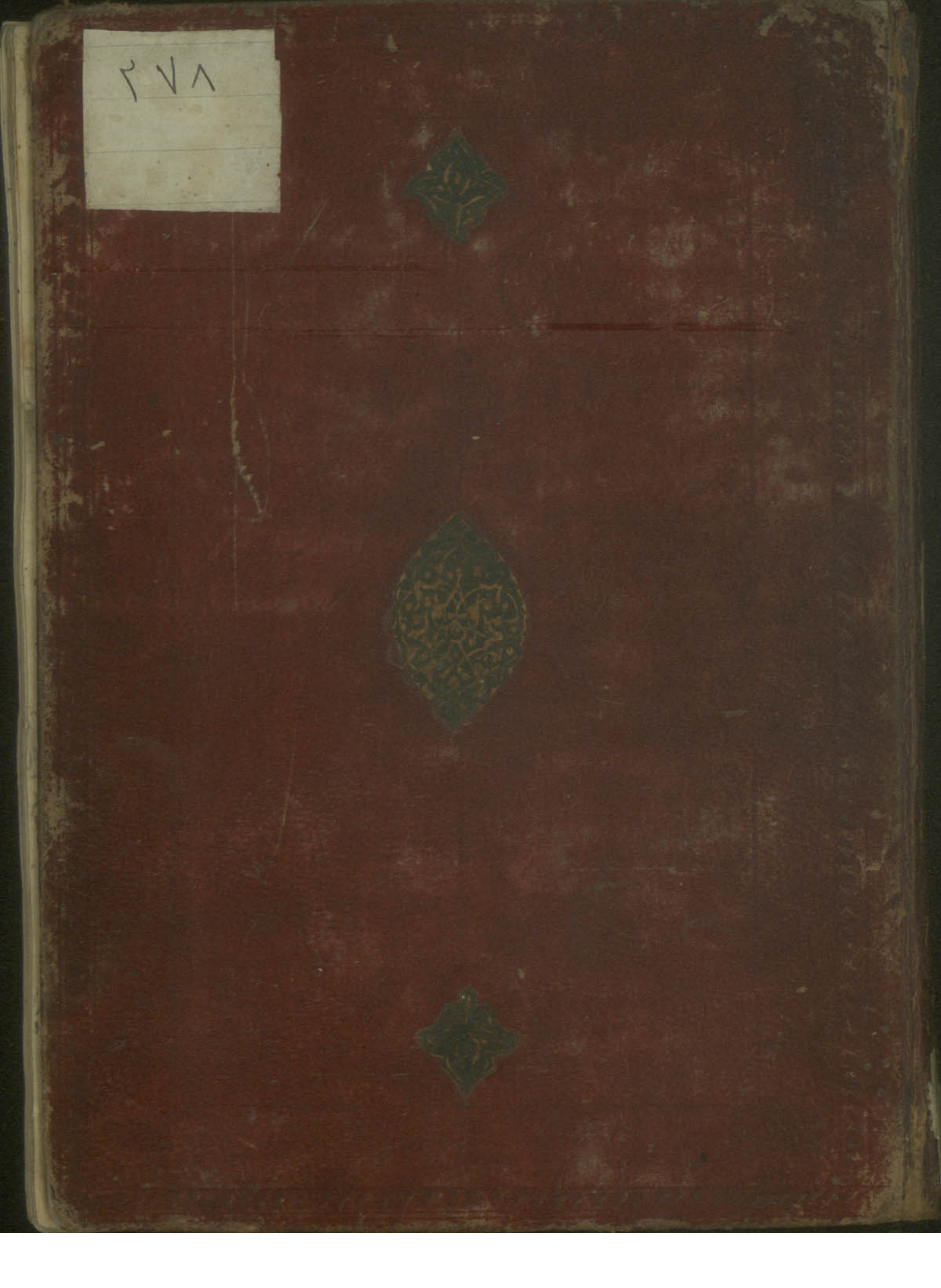
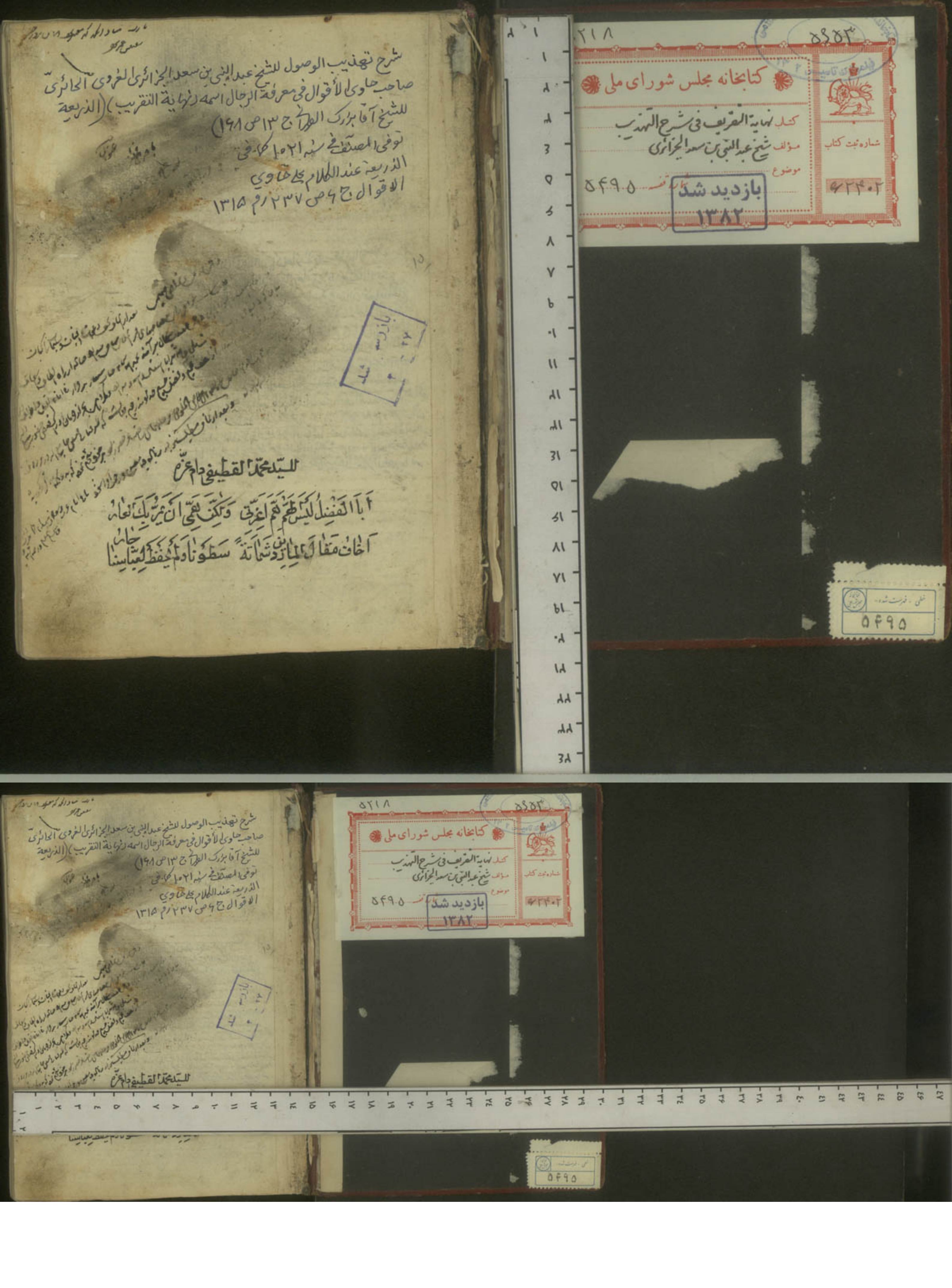
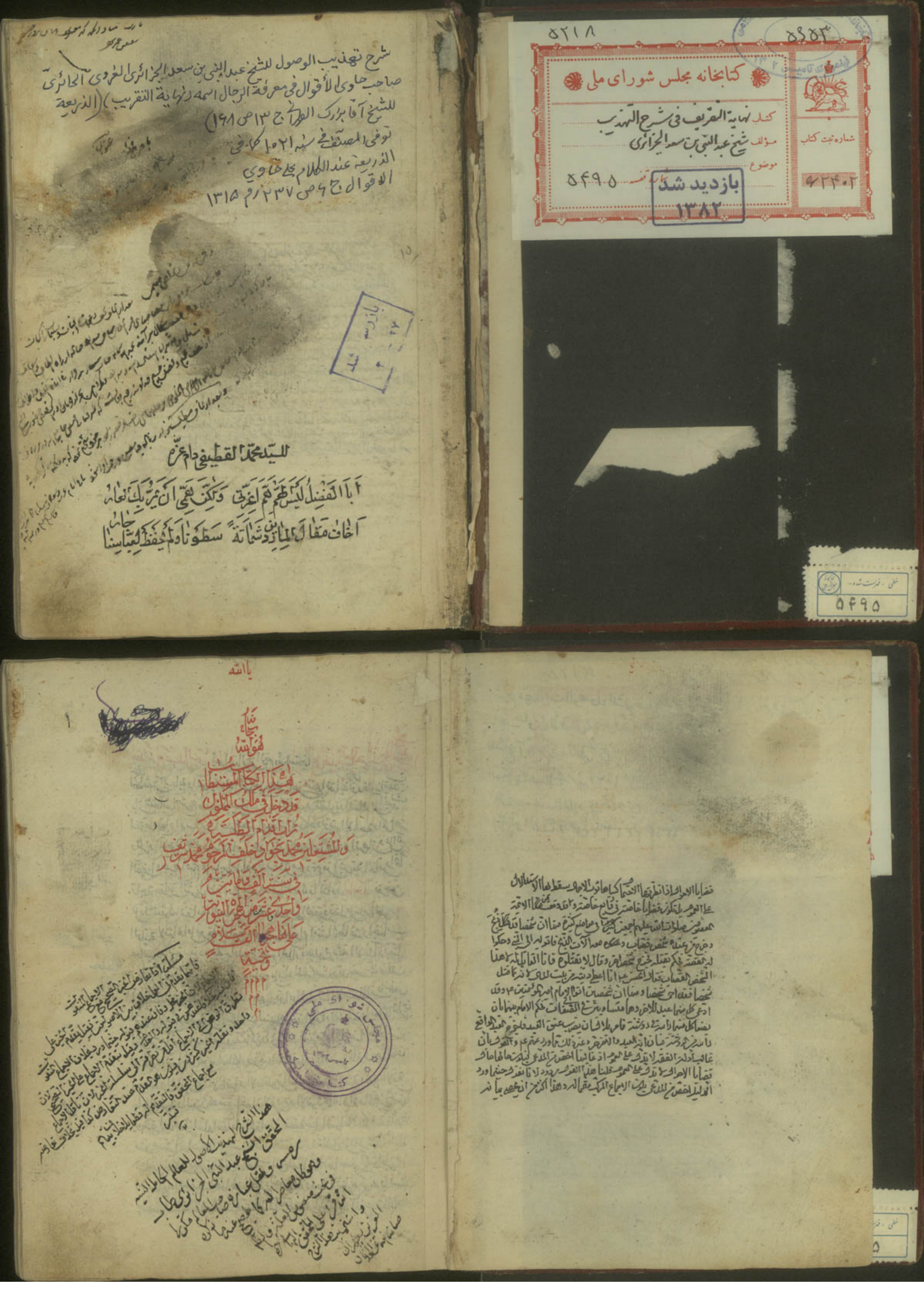

۲۷۸



شرح تهذيب الوصول للشيخ عبد النبي بن سعد الجزائري الغروي الحائري
صاحب حاوي الأقوال في معرفة الرجال اسمه (نهاية التقريب) (الذريعة
للشيخ آقا بزرك الطهراني ج ١٣ ص ١٦١)
توفي المصنف في سنة ١٠٢١ كما في
الذريعة عند الكلام على حاوي
الأقوال ج ٦ ص ٢٣٧ رقم ١٣١٥
للسيد محمد القطيفي دام عزه
كتابخانه مجلس شورای ملی
كتاب نهاية التقريب في شرح التهذيب
مؤلف شيخ عبد النبي بن سعد الجزائري
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۴۰۲
۵۴۹۵
بازدید شد
۱۳۸۲


شرح تهذيب الوصول للشيخ عبد النبي بن سعد الجزائري الغروي الحائري
صاحب حاوي الأقوال في معرفة الرجال اسمه (نهاية التقريب) (الذريعة
للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ١٣ ص ١٦١)
توفي المصنف في سنة ١٠٢١ كما في
الذريعة عند الكلام على حاوي
الأقوال ج ٦ ص ٢٣٧ رقم ١٣١٥

هذا شرح [illegible] بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين على تهذيب العلامة الحلي [illegible]

الحمد لله ذي البداية والنهاية وله الشكر على ما بلغنا من منتهى العناية نور قلوبنا بتهذيب
بيان الخطاب وشرح صدورنا بايضاح متشابه الكتاب والصلوة والسلام على المبعوث
لتقويم منهاج الاسلام وتاسيس تحصيل مدارك الاحكام وتوضيح الاباحة والكراهة
والحرام الناسخ بشريعته ساير الاديان محمد الذي انار منار الحجة والبرهان وعلى آله
الذين اوجب طاعتهم على ساير الانام وندب الى مودتهم من البرية الخاص والعام
تاجة حقايق التنزيل الادلة وعلى كشف معاني الاجمال والتاويل اما بعد فلا يخفى
على ذوي العقول النقادة والبصاير الوقادة شرف علم الفقه وفضله على ساير العلوم
العملية لاشتمالها على معرفة اوامره تعالى ونواهيه وبها قوام امتثال طاعته واجتناب
معاصيه ومن ثمة رفع درجة حامليه على جميع العلماء وجعلهم ورثة الانبياء وفضل
مدادهم على دماء المستشهدين ومحجج مناهم على ايام المتهجدين وقد نصب عليه تلك
الدلالات والامارات وخص من شاء بتمهيد قواعد المدارك والاستنباطات فانتهض
العلماء لايضاح ما فيها من الاشكالات تسهيلا لاخذ الاحكام الشرعية وابتغاء الطريق
الخلوص من الشبهات التقليدية فاكثروا في ذلك التنبيه من التاليف واطالوا
الاقاويل والتصانيف لمن جال المكارم في ميدان السباق واشتهر بالمآثر في جميع الآفاق
اية الله في العالمين ملجأ الافاضل والاعاظم من العالمين قدوة الائمة ونحرير الامة
جامع المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول جمال الملة والدين الحسن
يوسف ابن مطهر احله الله دار المقامة وخصه بنيل السعادة والكرامة فانه قد
صنف فيه كتبا قد احتوت على نخب افكار المتقدمين واشتملت على ما هو شفاء غليل
المتاخرين وكان من جملتها تهذيب الوصول الى علم الاصول قد استحسنه النواظر و
الاسماع واستقبله الخواطر والطباع لصغر حجمه ووجازة نظمه مع كونه واف
بتمهيد اركان الاصول الشرعية كاف في تنقيح مباني القواعد الفرعية وقد صار

الى الاشتهار

فحاوي بدل

العلية

حامليها بدل

والمحقق

في الاشتهار كالشمس في منتصف النهار وكنت قد علقت جملة من الفوايد على هذا الكتاب
بعد الاستخارة من الكريم الوهاب ملتقطا لها من اماكن عديدة في اوقات مديدة وليست
حريا بالمقال اذ العلوم من افواه الرجال فجمعتها بعد التشمير عن ساق الجد لتحقيق مسائله
وبذل الوسع في تدقيق دلائله مستوفي الجملة من كتب هذا الفن واجعلها من المهم في
شانه سوى النقل مع جمود قريحتي وجمود فكرتي وانا اسئل الله تعالى ان لا يجعله
ذريعة الى الخذلان بل وسيلة الى تذكر الاخوان والخلان والمرجو منهم ان يعذروني
اذا عثروا على الخطاء والفساد ويجتنبوا عن طريق التعنت والعناد ويبادروا بالتحفظ
والاغماض بل يشرفوه بالاصلاح والصفح عنه بالاغماض فهو السامع القريب وهو حسبي في
نعم المجيب قال المصنف اناد الله ومسره وزاد في خطاير القدس اجره بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد جامعا بين البسملة والحمدلة وان كان كل من التسمية والتحميد تحصيل بكل منهما
اقتداء بكتاب العزيز الجبار وامتثالا لظاهر ما ورد في مشهور الاخبار كل امر ذي
بال اي خطر وشان لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وروي اقطع وكل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم اذ المفهوم من الامر بالابتداء بلفظيهما او المراد
بالابتداء بهما ايرادهما قبل الشروع في المقصود بالذات فهو مفهوم عرفا فلا تعارض بين
الحديثين ومن هنا يترجح تقدير متعلق الجار في اوايل التصانيف بالابتداء لان
فيه امتثالا لظاهر الحديث معنا وفي غيره امتثالا للمعنى خاصة ثم ان الابتداء
الحقيقي قيل الابتداء بالبسملة للتقدم وقيل بالحمدلة لان الابتداء الحقيقي يقتضي تقديم
المتقدم والمقارنة وهما حاصلان فيها لان الاسم [illegible] متعلقه وهو
التبرك حال من الحامد الدال عليه لفظ الحمد والحال في معنى الظرف فامكن تقديمه
على المقسم كالظرف مع ان الحال مهما في صورة الظرف فالتسمية مقدمة لفظا
حكما والحمد بالعكس فكل منهما مبتدأ من وجه ثم ان الاسم ان اريد به اللفظ فالاضافة لامية
والتيمن بالاسم يدل على عظمة المسمى وان اريد به المسمى فالاضافة بيانية واقحامه لدفع

توهم الحمد على اليمين اذ هي في العرف لا تنفع كلمة والحمد لغة الثناء باللسان على الجميل وهو
يحتاج الى زيادة جهة التعظيم والتبجيل كما قيل لان الثناء على الجميل بما يكون حقيقة باعتقاد
على السخرية والاستهزاء وان الثناء عليه عين الثناء به وذكر اللسان بعد الثناء لاطلاق
الثناء على ما لم يكن باللسان كثناء الله على نفسه ولو مجازا ولمدخليته في التنفيس على مقابلة
للشكر كما ستعرف وقد يخص الجميل بالاختياري فيكون اخص من المدح مطلقا وعليه اشكال
في دفعه تكلف واختياره على الشكر اللغوي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه
لعموم متعلقه اذ متعلقه عام ومورده خاص والشكر على العكس فبينهما عموم من وجه
لجواز ثبات الحمد على الفضائل والمزايا التي لا تتعدا بخلاف الشكر فانه يختص بالـ
فواضل وهي المزايا المتعدية اعني المواهب والعطايا ولما سبق واما الحمد عرفا فهو الشكر
لغة والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى
مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقي ما ينبئ عن اوامره واجتناب معاصيه وعلى هذا
القياس فالاقسام باعتبار النسب ستة وتفصيلها ان يقال لكل واحد من الحمد والشكر
معنيان لغوي وعرفي فباعتبار النسبة بين الحمدين وبين الشكرين نسبتان وبين كل
واحد من معنيي الحمد مع كل واحد من معنيي الشكر اربعة انسبا الاول النسبة بين الحمد
اللغوي والعرفي العموم من وجه لاجتماعهما في الثناء باللسان على مقابلة الاحسان والانعام
وصدق اللغوي بدون العرفي في الوصف في مقابلة الفضيلة وصدق العرفي بدونه
في فعل القلب والجوارح الثاني بين الشكر اللغوي والعرفي العموم مطلقا لصدق اللغوي
على كل ما صدق عليه العرفي اعني صرف الجميع من غير عكس كلي لصدق الشكر اللغوي على كل
واحد من فعل القلب واللسان وافعال الجوارح دون الشكر العرفي الثالث بين
الحمد والشكر اللغويين العموم من وجه وقد عرفته الرابع بين الحمد اللغوي والشكر
العرفي العموم مطلقا بحسب الوجود والتحقق والحمل لان صرف الجميع يشمل الثناء باللسان
من غير عكس وهو ظاهر الخامس بين الحمد العرفي والشكر اللغوي مساواة كما عرفت وان

بيننا

قد ذكرنا ثم ان اللغوي بوصفها الى الشاكر كما قيل فبينهما العموم المطلق لصدق الحمد العرفي على كل ما
صدق عليه الشكر اللغوي من غير عكس لصدق العرفي ايضا بدون الاول في مقابلة النعمة الواصلة
الى غير الشاكر السادس بين الحمد والشكر العرفيين العموم مطلقا كالنسبة بين الشكر اللغوي
والعرفي وذلك ظاهر اعلم انه قد اختلف كلام النحاة في معنى اللام هاهنا وتوضيح المقام
يحتاج الى بسط في الكلام وهو ان لام التعريف اذا دخلت على كلمة اسمية فاما ان
يكون المقصود بها الاشارة الى نفس مفهوم المسمى من حيث هو هو وذلك لام الجنس و
تسمى لام الحقيقة او الاشارة الى المفهوم من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد وذلك
لام الاستغراق او في ضمن بعضها معينا وذلك لام العهد الخارجي او غير معين وذلك
لام العهد الذهني قد ذهب بعضهم الى ان اللام في الحمد للجنس واليه نظر عبارة المطول وهو
ان المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال هو الجنس لا سيما في المصادر وعند خفاء قراين
الاستغراق وايضا اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن لا يكون
ثمة استغراق والى ذلك ذهب صاحب الكشاف ووجهه الشريف بان دلالة اللفظ على الجنس و
على اختصاص الحمد بالله لاحتياج الى الاستعانة فيها بالمقام مع ان اختصاص الجنس يقوم مقام
اختصاص الافراد ويؤدي مؤداه فلا حاجة هاهنا في تادية ما هو المقصود وهو انتفاء الحمد
عن غيره تعالى وثبوته له الى ان يراد على الجنس معنى زايد يستعان فيه بالقراين والاحوال
وذهب بعض اخر الى انها للاستغراق وادعى الشريف في حاشية المطول دالا على مغتفر
بان المتبادر الى الفهم من اسم الجنس المعرف باللام في المقامات الخطابية والشايع فيها
انما هو الاستغراق سواء كان مصدرا او غيره والمقام الخطابي يقتضي [illegible] دليل
ولا شاهد على الاستغراق واي معنى يكون اولى بالاستغراق من الحمد في مقام تخصيصه
بالله سبحانه ثم فرق بين الاستغراق كما دل عليه [illegible] ويضعف الاول بان انحصار
المحامد فيه تعالى يتوقف على النظر الى اللام الجارة ودعوى كونها تقتضي الاختصاص الحقيقي
والقول بان اختصاص الحمد به تعالى يقتضي انتفاؤه عن غيره بحيث لا يوجد فيه الا من حيث

هو دا من حيث الوجود في ضمن الفرد حتى يكون المعنى ان جنس الحمد مخصوص بالله تعالى اختصاصا
حقيقيا لم يوجد فرد من افراده في غيره اذ لو وجد فرد من افراده في الغير لم يوجد وجود
الجنس في ذلك الغير في ضمن هذا الفرد فلا يكون مخصوصا به مع ان المفروض هو الاختصاص
فاذا لم يوجد فرد من افراده في غيره لزم حصر المحامد فيه فلا يكون لام التعريف صريحا
بما هو الغرض ويقوى الثاني بان ارادة الاستغراق وان احتاجت الى الاستعانة
بالقراين والاحوال لكن يكون ح اختصاص افراد الحمد مصرحا به بخلافه على الاول لانه
اذ اكتفى بدلالة جوهر الكلام يكون مفهوما ضمنيا والاول ادل ومما يقال ان الاختصاص حين
مثلا زمان لانه ان كان المقصود اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان اختصاص الافراد فهو
جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك طريق البرهان وهو من البلاغة بمكان من تمطي
والاستعانة بالمقام اولى من الاستعانة باللام لتوقفها على ذلك الكلام وحديث ان
اللام للتعريف واللام لا يدل الا على معنا لا ينفع به وعدم اختيار الجنس في هذا المقام
ولا ينفي ارادة الاستغراق ولما لم يعقد واستغراق مع المفرد المحلى باللام التي للجنس
في موضع من موارد الاستغراق وبطلانه ظاهر لان الحكم بان النزاع لفظي غير
مرضي فان القائل بالاستغراق يدعي التصريح بحصر المحامد في ذات الاقدس ولا ينظر
الى الحكم الجازم وجعلها للاختصاص الحقيقي واما القائل بالجنس فهو يدعي اختصاص
المحامد به بطريق الاستدلال والذي ينبغي ان يقال ان الحامد ان كان غرضه التصريح
بثبوت المحامد كلها لله من غير الاستعانة لشيء اخر فالارجح هو الاستغراق وان كان
غرضه الاشعار بحصر المحامد فيه تعالى ولو بالاستعانة لشيء اخر فالمناسب هو الجنس بيان
ذلك ان الاستغراق يدل على ان كل فرد فرد من افراد الحمد من الازل الى الابد فهو مختص
به تعالى وهذا صريح بحصر المحامد فيه وان الجنس يدل على ثبوت الحمد له وهذا ليس صريحا في حصر
المحامد فيه بل لا بد من الاستعانة باللام الجارة ومن جعلها للاختصاص كما سمعت فان قلت كل
المحامد بأسرها منحصرة به تعالى على التقديرين بناء على قاعدة اهل الحق من ان افعال العباد كلها

الاستغراق

الحمد

فلو قرر

مخلوقة لله تعالى فلا تكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى الا اضافة اما الاول فلانهم لا يمنعون ان
تمكين العباد واقدارهم على افعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد من الله تعالى فالحمد هنا
لا اعتبار دارجع اليه اولا ان ما عدا محامده بمنزلة العدم اذ لا اعتداد بمحامد
غيره بالقياس الى محامده وذهب بعض الى انها للعهد الخارجي بمعنى ان الحمد الذي
حمد الله تعالى به نفسه وحمده به انبياؤه واولياؤه مختص به والعمدة هو ما اوليك
تنبيه قال المحقق في التنقيح ان الكلمة الاسمية تدل على المفهوم لظهور كونها
موضوعة بازائه فاذا قصد من لام التعريف المفهوم كان لام التعريف تاكيدا لما استفاد
من الكلمة الاسمية لا تاسيسا لفائدة اخرى وهو غير جيد لان لام التعريف انما تدل
على الاشارة الى المفهوم كما عرفت وهذه الفائدة لا تستفاد من الكلمة الاسمية لظهور
انها موضوعة للمفهوم والاشارة الى المفهوم فوائد اللام ح لا يكون تاكيدا لما يستفاد من
الكلمة الاسمية ويؤيد هذا قولهم اسم الجنس موضوع لكل فرد من افراد الحقيقة الذهنية
وعلم الجنس للاشارة الى الحقيقة الذهنية ثم هو علم اسم لذات واجب الوجود لذاته
الخالق لكل شيء وهو جزئي حقيقي لا كلي انحصر في فرد والا لما افاد قولنا لا اله الا الله
التوحيد لان المفهوم الكلي من حيث هو يحتمل الكثرة وقيل لو كان جزئيا حقيقيا لما حسن
الاخبار عنه بالاحدية في قوله تعالى قل هو الله احد للزوم التكرار واجيب بان الجزئي انما
ينفي الكثرة الخارجية والتعدد الذاتي كزيد مثلا وهو مرادف للواحد فليس
المراد نفي التركيب المماثل مع جواز الكثرة بحسب اجزائه وصفاته بخلاف الاحد فانه
يقتضي نفي التعدد والتكثر فيه مطلقا حتى في الصفات فانها اعتبارات ولسبب لا وجود
لها في الخارج واليه اشار امير المؤمنين عليه السلام بقوله وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
وله ايضا جواب اخر والجار والمجرور ظرف مستقر مرفوع المحل على انه خبر لقولنا الحمد
وهو في الاصل ظرف لغو لانه من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة وعدل عن النصب الى
الرفع للدلالة على الدوام والثبات وقدم الحمد لاقتضاء المقام مزيد الاهتمام او لكان

الكلام

ذكر الله في نفسه ام والجملة خبرية لفظا انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها او موضوعة
شرعا للانشاء وانت خبير بانه اذا كان نفس الحمد والشكر من المنعم اليه لم يمكن احد
الاتيان بهما على التمام والكمال لاستلزامه لتسلسل الافعال وانفع درجات العارفين
بالمعارف الالهية وما يتبعها من المعلومات الاصولية التي بمعرفتها الفوز باعلى الدرجات
وجهلها من اعظم الحسرات ولعل في تعبيره بالرفع اشارة الى ذلك وهي عبارة
مشتملة على صفة التضمين من القرآن المسمى في علم البديع بالاقتباس قال الله تعالى
يرفع الله الذين آمنوا والذين اوتوا العلم درجات ومثل هذا التعبير يشير الى ذو
بقم الذال المعجمة على التشديد اي اعلى الاعلاء وهي الشرف والرفعة ومهبطا اي في درك الجاهلين
والمراد بهم ما قابل العارفين فيشمل الجاهل الى اسفل دركات الشقاء اي في دركات الهلاك
ودركات كانت الجنة درجات وفضل مداد العلماء اللام للاستغراق فيشمل مطلق
العالم بالعلوم على قانون الشريعة او للعهد بارادة الفقهاء والمفسرين والمحدثين
والمراد الصدق على دماء الشهداء وهم القتلى في سبيل الله وفيه اقتباس للحديث النبوي
المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيامة جمع الله الناس في صعيد واحد ووضع الموازين
فيوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء وقيل لا
اذ بانوار مصابيح وهو جمع مصباح وهو السراج استعير للعلم لانه شبهها بالنور انكار
جمع كل وهو ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول تجلى اي تنكشف عيانا جمع غيهب وهو
الظلمة جمع الظلام وهي الظلمة ويوصف بها يقال ليلة ظلماء كما قاله الجوهري شبه
بها الجهل فانه كما شبه العلم بالنور كذا شبه الجهل بالظلمة وليل على الدعوى والادلة
التمسك فيها بالنصوص الواردة المتظافرة في هذه المادة فانها متواترة المعنى من
المعنى والمرادفيها ذكرنا اذ هو مختص بتفضيل لا الافضلية كما هو المدعي واجيب
من ان المقصود انها بانوار مصابيح الكلام يحصل ما ذكر وبتحصيل من اراد دماء
الشهداء وذلك يفيد ان اشتمال امر على فائدة لا يشتمل عليها غيره لا يستلزم افضليته

مثال

الحمد به

تشبيه

عليه

عليه اذ قد يترتب على ذلك الغير فائدة لا تترتب عليه نعم يمكن ان يقال ان الغاية
المطلوبة من دماء الشهداء هو انجلاء غياهب الظلماء وكشف جلابيب العمى وهو ترتب
على الاخر الاكمل الاتم على مداد العلماء لانه الى الساعة ولا كذلك دماء الشهداء لانه
قبل ساعة وايضا ليل المدعي الافضلية من جميع الوجوه فانه يندرج تحت هذه الدعوى
واثبات المطلق الافضلية من بعض الوجوه وقد حصل بما ذكره ولا ينافيه كون ذلك افضل
من جهة اخرى فان مجرد افضلية عليه من وجه يكون في التعليل وفيتائج الافكار اذ هاتهم
النتيجة اصطلاحا ما يلزم عن الفكر النفس نفي ولغة ما يتولد من النعم فانكم منها كما
ولدت بطنا واحدا ولا ذهان جمع ذهن وهو قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء وكشف
جلابيب جمع جلباب وهي الملحفة التي يغطي بها وقيل ثوب واسع اوسع من الخمار ودون
الرداء وتلويه المرأة على رأسها وتبقى منه ما ترسله على صدرها وقيل كلما يستر به من كساء
او غيره قال الشاعر يصف اسدا اسود مجلببا من سواد الليل جلبابا اي شبه به ظلمة الظلال
الظماء اي لحين الجمع ممدودة تكثيفا للدخان برؤس الجبال وكان المراد هنا به الظلالات اجمع
بفتح الميم ولان ما منه حمله كملو على ما دف اي تعاقب الالاء بالمعجمة الا بالفتح وقد يعكس
بكسب الباء وتوالي اي توالي النعماء بفتح النون مع المد هو والالاء مراد فان لغة وربما
يخص النعم الظاهرة والالاء بالنعم الباطنة وقوله احمده اما اخبار كما هو الاصل واما انشاء
وعلى التقدير بن يدك اجمال الاعلى الاتصاف بالكمال والاستواء تكون حالا وعطف قوله وصلى
الله امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وقضاء لبعض حقوق الرسول صلى الله عليه وسلم الذي من جملته تاسيس
العلوم الشرعية وحفظ القواعد الماخوذة والاتيان بالصيغة المانوية للتفاؤل
بحصول المسئول او تنبيها على وقوع القبول وهي جملة انشائية لانها دعائية اذ الصلوة
لغة الدعاء من الله وغيره لكنها منه مجازا في الرحمة كما قيل وقيل من اشتراك الرحمة كما قاله
في الصحاح ومن الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار ويقوى الاول لان
المجاز خير من الاشتراك وما يقال من انها اذا كانت بمعنى الدعاء لا يناسب تعديتها بكلمة

بركه

بكسر

على ان الدعاء اذا تعدى بكلمة على دل على التضرر مدفوع بان ذلك مبنى على الحمل على الاكثر
اذ ان التضرر مخصوص بصريح لفظ الدعاء فلا يتعدى الى الصلوة وان كان المعنى واحدا
اذ كون على للاضرار مخصوص بمقابلة اللام التى للمنفعة مثل قوله تعالى لها ما كسبت و
عليها ما اكتسبت عورض بقوله تعالى او لئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان
العطف يقتضى المغايرة واجيب بان التصريح بالحقيقة بعد ارادة المجاز بعيد نقول بعد
الحمل على المجاز على انا نمنع اختصاص العطف بلزوم المغايرة فان من انواع الواو
العاطفة عطف الشئ على مرادفه كما ذكره ابن هشام فى المغنى وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة قوله تعالى انما اشكوا بثى وحزنى الى الله سيدنا محمد عطف بيان
على سيدنا او بدل منه على ما قيل من ان نعت المعرفة اذا تقدم عليها اعرب بحسب العوامل
واعربت المعرفة بدلا وصار المتبوع تابعا ومحمد علم منقول من اسم المفعول المضعف
للمبالغة سمى به بتسمية الهامية من الله ونقل انه لانه تعالى يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله
الحميدة وقد ورد انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت ابيه قبلها
لم سميت ابنك محمدا وليس من اسماء اباءك وقومك قال رجوت ان يحمد فى السماء
والارض وقد حقق الله رجاه المصطفى صفوة الشئ خالصه وهو صفوة الله
من خلقه ومصطفاه اى اختاره وفضله على من عداه عترة الرجل نسله ورهطه الادنون.
قال الجوهرى ويقال انها من علماء العرب ويطلق فى الثانى والمراد هنا الائمة الاثنى
عشر والائمة جمع امام وهو الذى يقتدى به واصله اءممة على افعلة فادغمت الميم فى
الميم ونقلت حركتها الى ما قبلها فلما حركوها بالكسر جعلوها ياء وكان القياس قلبها
الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها واعلم انه قد اجمع الامة على مشروعية الصلوة على
الال تبعا له ص وخالف فى افرادهم بها الجمهور محتجين بانها صارت شعارا للشيعة اذ انها
نوع التشيع والاول مصادرة والثانى تعصب وعناد وليس فيه من حرمة الى الله تعالى وطلبا
لمرضاته بل هو مخالف لقانون العبادة وقد دلت الاحاديث المشهورة على اطلاق الصلوة على غيرهم

لفظ

صلى الله عليه وآله من الائمة المعصومين والاية المسطورة على ان الرسول بالصلوة
على المصلين من المسلمين وما قيل لعل ذلك من خصايص فجعل المعنى الماثور ادعا لا
لا تقياء جميع تقى والاتقاء هو اجتناب جميع المنهيات وارتكاب جميع المامورات
كما هو المستفاد من النصوص عن اهل البيت عليهم الصلوة حيث نقل عنهم ان التقوى هو
ان لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث امرك اما بعد ما سبق من الحمد والصلوة
واما كلمة فيها معنى الشرط وتستعمل فى الكلام على وجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل
ما اجمله كقولك هؤلاء فضلاء اما زيد ففقيه واما عمرو فمفسر واما بكر فمتكلم الى اخر
ما تقصد والثانى ان يستعملها فى كلام مستانف مجرد عن معنى التفصيل ولا يتقدم
كلام فيه اجمال وهى التى تاتى فى اوايل الكتب والتقدير مهما يكن من شئ بعد الحمد والصلوة
فهو كذا فهى لا تستلزم شيئا لشئ ولذلك كانت الفاء لازمة لها فاصل اما زيد فقايم
مهما يكن من شئ فزيد قايم اى ان يقع فى الدنيا شئ يقع قيام زيد فهذا لزوم بوقوعه قياما
وقطع به لانه جعل حصول قيامه لازما لحصول شئ فى الدنيا وما دامت الدنيا فلا
بد من حصول شئ فيها ثم لما كان الغرض الكلى من هذه الملازمة المذكورة لزوم القيام
لزيد حذف الملزوم الذى هو الشرط اعنى يكن من شئ واقيم ملزومه القيام وهو زيد مقامه
ذلك الملزوم وبقيت الفاء بين المبتدأ والخبر لان فاء السببية لا تليها الاسم لما
قبلها لتحصل غرضك وهو لزوم القيام لزيد فلهذا الغرض جاز وقوع الفاء فى غير
موضعها فقد تبين انه حصل لهم من حذف الشرط واقامة بعض الجزاء موقعه شيئان
مقصودان احدهما تحقيق الكلام لحذف الشرط والثانى اقامة ما هو الملزوم حقيقة فى
قصد المتكلم مقام الملزوم فى كلامهم اعنى الشرط وحصل ايضا من قيام بعض الجزاء موضع
الشرط ما هو المتعارف من شغل حيز ما يجب الحذف لشئ اخر وحصل ايضا بقاء الفاء
متوسطة فى الكلام كما هو حقها هذا حاصل ما ذكره الشيخ الرضى رضى الله عنه وحكيناه مع
طوله لعظم قدره وحصوله وبعد من النظر فى القرءان وكثيرا ما يحذف منه هذه الفاء اذا كثر

او مستلزم

ويسوى معناه فيتبع الحكم وقد اختلف فيمن تكلم بها اولا لا فايدة مهمة فى تحقيق
ذلك فهذا اعلم انه لا اشتباه فى ان المتصدى للتصنيف ليستحدث امورا ثلثة
الاول المعانى المعقولة المترتبة الثانى الالفاظ الدالة عليها الثالث النقوش
الدالة على الالفاظ والكتاب عبارة عن احد الثلثة البسيطة او ما تركب منها ثنائيا
او ثلاثيا فالاحتمالات سبعة والمشار اليه بلفظ هذا لا يكون الا امرا محسوسا باحد
الحواس الظاهرة فاحتيج الى جعل هذه الاشياء موجودة فى الخارج وكونها جزئيات
محسوسة بالحواس وذلك لا يتصور الا على سبيل التجوز فى الموضوع فان قيل الاحتياج الى
التجوز فى الموضوع انما يجب اذا لم تكن الخطبة الحاقية اما اذا كانت الحاقية فلا تحتاج
الى اعتبار ذلك التجوز لظهور وجوده قلنا ليس المقصود اثبات المحمولات على
الاشخاص بل المقصود اثباتها على الكليات المتحققة فى ضمن الاشخاص الموجودة
فى احد الازمنة وظاهر ان الكليات لا تكون موجودة سواء كانت الخطبة الحاقية او لا
ثم لا يخفى ان هذه الامور بعد اعتبار التجوز المذكور لا يحسن حمل التهذيب عليها فلا
يصح قولك بان الكتاب تهذيب فلا بد من اعتبار التجوز فى جانب المحمول ايضا بتقدير
المضاف فى جانب الموضوع بان يكون المعنى ان تهذيب هذا التهذيب او تصنيف هذا
الكتاب تهذيب ثم فى كون تهذيب الوصول ها هنا تشبيه ايضا فلا بد من تقدير مضاف اى
تهذيب طريق الوصول كما قيل وفيه ان الكتاب ليس فى علم الاصول بل فى طريق الوصول
كتاب تهذيب اى تنقيح الوصول الى علم الاصول تحريرات اى افردت او قومت وهذبت
فيه طرق الاحكام الشرعية على الايجاز وفيه براعة الاستهلال من غير تطويل وهو
الزايد على اصل المراد بلا فايدة ولا اخلال وهو الناقص عن اصل المراد وغير واف به اجابة
اى اقتنا لا او انقيادا وهو مصدر اجاب يجيب بعضهم منصوب على المفعول لاجله والعامل
فيه حررت لالتماس يعنى طلب المساوى من مساويه وفيه تعظيم للمجاب فالمقصود هنا ما يلى
المعنى الحقيقى اعنى طلب المساوى وان كان ذلك ادعاء على ضرب من المبالغة او المعنى المجازى

الامور

كما يفهم من كلام بعضهم والاول الصق بالمقام لفوات كمال التعظيم على الثانى ولا يخل
بدل من ولد او عطف بيان عليه جعلك الله تعالى فداه الفداء ممدود يمد اذا كسرا وله وبعض
فاتح من كل محذور اى مخوف ووكاه الله تعالى ثوب السرور فى كل الامور وامده اى
زاده زيادة متصلة بالسعادة الابدية اى ليس لها نهاية وابتداء من قواه بالعنايات
الالهية التى ليست لها بداية ونهاية والتطاهر من النقايص والرذايل الخلقية و
الخلقية على وجه يبلغ حد العصمة كما دلت عليه اية التطهير وقد بينت الترتيب جعل
الاشياء المختلفة بحيث يطلق عليها الواحد الذى عناه ويكون لبعضها النسبة الى بعض
بالتقدم والتاخر فى النسبة العقلية وان لم تكن مؤتلفة سواء كانت مترتبة الوضع
او لا وهما اخص مطلقا من التركيب لانه ضم الاشياء مؤتلفة كانت ام لا مرتبة الوضع
ام لا ومنهم من جعل الترتيب اخص مطلقا من التاليف ومنهم من جعلهما مترادفين
ومنهم من جعل التركيب والتاليف مترادفين واختاره الشريف هذا الكتاب على مقاصد اثنى
احد عشر ومعنى كون الكتاب مرتبا على تلك المقاصد اشتماله عليها بحيث يقع كل منها
فى موقعه المقصد الاول فى المقدمات التى يبتدأ بها قبل الشروع فى مقاصد العلم
سواء كانت داخلة فى الفن او خارجة عنه وفيه فصول الاول فى مباحث مهمة يجب
تقديمها على ما هو المقصود بالذات فى هذا الفن وبيان ذلك ان علم اصول الفقه
بل كل علم من العلوم المدونة عبارة عن مسايل كثيرة لها جهة وحدة باعتبارها تعد
علما واحدا مدونا ولا بد لطالب مثل تلك الكثرة ان يعرفها بتلك الجهة اذ لو لم يعرفها
بوجه استحال طلبها وان توجه الى معرفة كل واحد واحد منها بخصوصه تعذر عليه او
تعسر وان تصورها بما يعمها وغيرها لم يتعلق الارادة بخصوصها ولو طلبها من حيث انها
جزئى للمفهوم العام من غير ضبطها بالجهة الواحدة لم يتميز عنده المطلوب ولم يامن
ان يؤدى الطلب الى غيره فيشتغل عما يعنيه بما لا يعنيه فاذا لا بد لطالب كل علم كثرة من
معرفته بجهة اى بوجه المأخوذين من جهة وحدة ليكون ذلك ازيد للبصيرة واسهل
واحدة

وهو من التاليف من وجه لانه
ضم الاشياء مؤتلفة م

من مقاصد الكتاب م

بجهة م

للمؤثر ومعرفة موضوعه المتمايز هو به في نفسه عن سائر العلوم وغايته المترتبة عليه المقصودة منه ومباديه لكونها مما يتوقف عليه المقصود واما بيان مرتبته ووجه وجوبه في التعيين فالاول يعين في تحصيله والثاني يبعث العزم في طلبه فلهذا ذكر المص هذه الاشياء في هذا المختصر وحيث كان المقام مقام تشويق الطالب الى التعريف ليتبان الكلام عنده عليكم فيتضح توجهها بمخصوص ويكون على بصيرة في طلبه بدأ المص في تعريف هذا العلم ولما كان مركبا اضافيا من الاصول والفقه واحتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي لجعله علما للعلم المخصوص كان له تعريفان احدهما باعتبار المنقول عنه والاخر باعتبار المنقول اليه والفرق بينهما باعتباره او لمركب منها الاجزاء على المعاني الموضوع لها منظور فيه وباعتبار الثاني مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء وايضا معناه باعتبار الثاني علم وباعتبار الاول ليس كذلك فذكر عماد وقدم الاول لتقدمه وجودا وان كان الثاني هو الاصل بالقصد بناء على ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام لا غير وباعتباره له جزان ماديان هما الاصول والفقه ومن المعلوم ان تصور المركب من حيث هو مركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلق الظهور ان الباقي مثلا لا يحتاج الى معرفة اجزاء المركب من حيث انها بسيطة او مركبة قديمة او حادثة وغير ذلك من الاحوال التي لا يلاحظها في صلوح تركيبه منها بل من حيث هي صالحة للتركيب كحجر البناء منها وما يتعلق بذلك من جهة الاستقامة والاعوجاج والصلابة والرخاوة فكذا اصول الفقه لا بد من معرفة مفرديه اعني هذين اللفظين الدالين على معنييهما من حيث يتضح الاضافة بينهما لا من حيث كل واحد منهما ثلاثي او رباعي مجرد او مزيد فيه معرب او مبني الى غير ذلك فالاصول لغة ما يبتنى عليه غيرها وفي الاصطلاح يقال الاصل على خمسة معان مناسبة للمعنى اللغوي وهي الراجح والمستصحب والقاعدة والمقيس عليه والدليل يقال الاصل في الكلام الحقيقة وتعارض الاصل والظاهر ولنا اصل هو ان الاصل مقدم على الظاهر والبينة حرام كالخمر لان كل مسكر حرام والاصل

وهذه المسئلة الكتاب والاضافة الى العلم قرينة على ارادة الاخير ومع يكون من الادلة وقيل يجوز حمله على معناه لغة وسيجي ما فيه فرتب والفقه لغة الفهم نوفقه بالكسر اي فهم وبالضم صار فقيها والفهم جودة الذهن من استعداده لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي ويسمى الذكي ايضا وعرفا العلم المتعلق بالاحكام اي التسبيقات الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فقوله العلم كالجنس وباقي القيود كالفصول فخرج بالاحكام العلم بالذات والصفات الاعتبارية والحقيقية والافعال وبالشرعية خرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند نا وتخرج الحسية ايضا كالعلم بان الشمس مشرقة والتجربية كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء والوضعية الاصطلاحية كالحكم بان الفاعل مرفوع وبالفرعية خرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما من الكتاب والاستصحاب حجة وبالمستدل على اعيانها خرج علم المقلد فانه ربما يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل باقتفاء المفتي وبقوله بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج الاصول الضرورية كالصلوة والزكاة فانها وان كانت في الابتداء مما يصلح الاستدلال عليها الا انها صارت معلومة ثبوتها من دين الاسلام ولا تسمى فقها هذا واورد على التعريف ثلاثة اشكالات الاول انه يلزم ان يكون مفاد هذه الادلة العلم بالعلم بالاحكام لان الدليل ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وهو هنا الفقه والامر ليس كذلك كما لا يخفى فان الذي يستفيده من الادلة ليس الا العلم بالاحكام لا العلم بالعلم بها الثاني لانه خروج علم المقلد بقوله المستدل على اعيانها لان العلم بالاحكام هكذا تارة تكون بالاستدلال وتارة تكون بغيره فيحتاج في خروجه ذلك الى زيادة قوله بالاستدلال وانت خبير بان هذا انما يرد على تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل اما اذا فسر بالاعتقاد الجازم الثابت المطابق او الاعتقاد الجازم عن موجب فوجه ظاهر اذ العلم

بهذا التفسير مقابل للاعتقاد المقلد كما ستعرف ويخرج ايضا علم الله وعلم جبرئيل وعلم الرسول عم الثالث قلت ويمكن الجواب ايضا على ذلك التقدير بان المتبادر من قولنا المستدل على اعيانها تعلق العلم بها من حيث الاستدلال وعلم الله وعلم جبرئيل وعلم الرسول ليس متعلق بها من هذه الحيثية اذ علم الله حضوري وعلم جبرئيل وعلم الرسول بالتلقي وتقدير الحيثية في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبارات والاضافات غير عزيز والمراد بالاستدلال الاستدلال بما عرفت الاحكام المنقولة من الشارع كما هو المتبادر فيخرج علم المقلد ايضا اذ لا يمكنه الاستدلال بها وحيث فسرنا الاحكام بالنسب التامة اندفع ما يقال ان التقييد بالشرعية الفرعية مستدرك وقوله بحيث لا يعلم اه تعلق للايضاح والا فقوله المستدل على اعيانها مغن عنه لان الضرورية مقابل الاستدلالي الثالث الاشكال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون ولا شيء من العلم كذلك فلا يكون علما فلا يجوز اخذ العلم جنسا في تعريفه اما الاولى فلان اكثر طرقه خبر الواحد والاستصحاب والروايات انما تفيد الظن والمفيد لليقين وهو المتواتر في متنه القاطع في دلالته قليل جدا فيكون الفقه مجموعا مركبا من العلم والظن فلا يكون علما واما الثانية فلان العلم على ما سيجيء هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق ولا شيء من الظن او المركب منه كذلك واجيب بوجوه الاول ما ذكره المص في شرحه واشتهر بين المصنفين وحمل عليه الشارحون عبارة الكتاب انا نمنع كونه من باب الظنون لانه نتيجة مقدمتين قطعيتين يحصلان عند المجتهد اذا غلب على ظنه احد الطرفين بدليل شرعي احدهما هذا الحكم مظنون قطعا لانها وجدانية والثانية كل ما هو مظنون واجب اتباعه والعمل بها قطعا لانها اجماعية ونتيجة القطعي قطعية فتحقق ان النتيجة قطعية والظن الذي هو الواسطة وقع في طريقها لا منافاة وهذا معنى قوله وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم لان النظر بالذات انما هو الى نفس المقدمتين لا الى الواقع في الطريق فيدل عليه النتيجة الحاصلة من المقدمتين المذكورتين هو وجوب اتباع الحكم والعمل به وذلك عين

المتنازع فيه وهو كون الحكم معلوما مقطوعا به فيعود الاشكال واجيب بان المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما ورد بان استعمال الفقه في هذا المعنى مما يأبا ظاهر عبارة القوم القائلة بان قطعية المقدمتين مقتض لقطعية الحكم في نفسه وبان في اصطلاحه بان تسمية العلم فقها الفقه على انه ظني لان وجوب العمل به قطعي فيكون من اطلاق اسم المتعلق على المتعلق من غير ان يراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل بالاحكام وانت خبير ان امثال هذه مجازات لا يجوز ارتكابها في التعريفات لتجردها عن القرائن اللازمة الواضحة على ان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من الادلة التفصيلية وايضا يلزم على هذا التاويل انحصار الفقه في وجوب العمل وغيره تامل ولا يخفى انه لو لم يؤول هنا ايضا وحمل الكلام على ظاهره لم يصح ايضا لان المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة وحال الصغرى ان الحكم غالب على ظن المجتهد فيستحيل ان يصير الحكم في ذلك الوقت معلوما ايضا كما قيل وسيجيء ما ينظر لك منه الجواب الثاني ان المراد بالعلم هنا المعنى الاعم وهو حصول صورة الشيء في العقل اعم من ان يكون علما يقينيا او ظنا او جهلا وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم بهذا المعنى قال الشيخ علي وهو التحقيق والتشهد الثاني هو الصحيح فان قيل يلزم دخول حصول الاحكام حصولا غير مطابق للواقع فقها قلنا نلتزم في الاجتهاد فان قيل استعمال العلم في هذا المعنى غير شايع فيما بينهم فلا يناسب التعريف قلنا لم اذا استعمال العلم فيما يعم الظن في الظن شايع بينهم وذلك ظاهر لمن زاول احكام الشرع على ان عدم استقامة المعنى ههنا على تقدير استعماله في المعنى المذكور قرينة عليه الثالث ان ثبوت الحكم قطعيا ما لتنظر الى الدليل فلا يكون علما بالمعنى الاخص لا يقال ان ما ثبت بالقطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وهو ثبوت الحكم ههنا انما يحتمل لعدم العلم بثبوته قطعا في الواقع لانا نقول ثبوت الحكم على وجه فيه احتمال ثبوته في الواقع وهو ان يكون عين ما عند الله تعالى وجعله حكما في الجاهلية والاعتقاد ان الحكم المعلوم بالاجتهاد لا يكون قطعيا بهذا المعنى لجواز الخطأ وثانيهما ثبوته بالتفسير

الى الدليل اى كونه بحيث يستنبط منه مما هو مناط استفادته منه وثبوته بهذا المعنى بعد الاجتهاد ورعاية شرايطه وبذل الوسع قطعى جازم لانا نجزم بانه بحيث يدل علية الدليل وان لم نجزم بانه مطابق لما هو عند الله وما يقال من ان الثابت بالنظر الى الدليل ثابت فى الواقع والا لم يكن الدليل دليلا فاسد لان ذلك انما يلزم لو كان الدليل قطعيا والحاصل ان الحكم اعم مما هو حكم الله فى نفس الامر او فى الظاهر ومظنون المجتهد حكم الله تعالى سواء طابق الواقع اولا فمن تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا بثبوت ما ينظر به للاجماع على ان الشارع جعله مناطا للاحكام فيفضى ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ويجب عليه العمل بمقتضى ظنه لذلك ومعنى وجوب العمل بمقتضاه انه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وايقاعه ان تعلق بالوجوب او اعتقاد ندبيته او اباحته او حرمته او كراهته فلا يختص الفقه فى الوجوب واما الايقاع بالفعل فعلى مقتضى حكمه ان واجبا فوجوبا وان ندبا فندبا وما يقال ان مدلول النص ان الحكم غالب على ظن المجتهد وينقطع ببقاء ظنه وعدم جزمه بدليله فيستحيل ان يكون معلوما للتنافى مدفوع بان الظن الباقى متعلق الحكم مقيسا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقيسا الى الظن فاتضح بذلك ان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وانت خبير بتطبيق عبارة الكتاب على هذين الجوابين ولا يخفى على الاخر ان ثبوت الحكم بالنظر الى الدليل مقطوع به والظن فى طريقه لان الطريق ما يحصل من الدليل كما عرفت وظنية الطريق لا تنافى علمية الحكم اى لو سلم بالنظر الى الدليل الا ان الثانى ما اشتهر من ان الاحكام جمع محلى باللام فاما ان يحمل على الاستغراق او على الجنس المتناول للكل والبعض الذى اقله ثلثة منها لا بعينها فان كان المراد الاول لم ينعكس لصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية وان كان المراد الثانى لم يطرد لصدق الحد بدون المحدود فى المقلد انا عرف بعض الاحكام الشرعية الفرعية كما لا يتوقى لا حصر فيما ذكره الحيوان ادارة بعض مما كالتصغ والشك لانا نقول لا دليل هناك على عهد

على انه لو اريد ذلك كان ردا الى جهالة لانه انما يعلم البعض المعين لو علم مقدار الجميع والجواب انا نختار الاول وهو ان المراد بالاحكام جميعها وليس المراد العلم بالجميع فعلا حتى يلزم عدم الانعكاس بل المراد العلم بالجميع قوة قريبة منه اى من الفعل والحاصل ان المراد بالعلم التهيؤ القريب اعنى كون الشخص بحيث يدرك حكم كل من الحوادث بالاجتهاد والاطلاق العلم على مثل هذا مستفيض عرفا فانه اذا قيل فلان يعلم علم كذا او كتاب كذا لم يفهم منه الا ان عنده ما يكفيه فى استعلام مسائله بان يرجع اليها فيستخرجها لانه متمكن من جميعها ويرجع ذلك الى الملكة التى يقتدر بها على ادراكات جزئيات الاحكام قالوا وهو التهيؤ بين العلم والحيوة كونها جهة ادراك وما يقال بانه قد لا يتيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء مدة حيوته وايضا جاز كون بعض الاحكام الغير المنصوص عليها مما لا مساغ للاجتهاد فيه فمدفوع اما الاول فلان ذلك يجوز ان يكون لتعارض الادلة او لوجود المانع على ان تعارض الادلة مستلزم للحكم بتخييره كما سيجئ واما الثانى فلانا نمنع كون شئ من الاحكام المذكورة لا مساغ للاجتهاد فيه تنبيها ان الاول لو قلنا بتجزى الاجتهاد فلا بد من ادخال علم المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها لكونه فقيها فيكون فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم ودعوى الاجماع على نفى كونه فقيها فى عرف المتشرعة وان الفقيه عندهم هو المجتهد المطلق غير واضح الثانى المراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر كما ذكرنا لان المعنى المصطلح وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما سيجئ فلا يرد ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعى خطاب الله او ما يقوم مقامه فاذا كان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطابه واعلم انه قد يطلق الفقه فى غير عرف الاصوليين والشرع على تحصيل جملة من العلم الاحكام وان كان عن تقليد وهو معنى شايع فى العرف العام واذا فرغ

من تعريف جزئى اصول الفقه المادى شرع فى تعريف الجزء الثانى اعنى الصورى وهو اضافة اصول الى الفقه وذكر ضابطة كلية هو بعض جزئياتها فقال واضافة اسم المعنى والمراد به ما دل على شئ باعتبار معنى اى صفة له سواء كان قايما بنفسه او بغيره كالمكتوب والمضمر وحاصله المشتق او ما فى معناه كالاصل فانه بمعنى الدليل والمبنى عليه او المستند اليه وليس المراد به المعنى المصطلح النحوى من ان المعنى ما قام بغيره لدخول علم زيد فيه وخروج مثل مكتوب زيد عنه واسم المعنى ما قابله يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار الصفة الداخلة فى مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد لم تكن الكتابة مختصة بزيد الا فى كونه مكتوبا له لا فى كونه محسوسا او منظورا اليه واما اضافة اسم العين فتفيد الاختصاص مطلقا اى من غير تقييد بصفة داخلة فى مفهوم المضاف فاذا قلت دار زيد او غلامه افاد اختصاصا فى الملكية او السكنى او القيام او التعلق فان قيل قد ذكر ابن الحاجب ان الاضافة المعنوية الى المعرفة تفيد تعريفا لان وضعها على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيره بما دل عليه لفظ المضاف مثلا فاذا قلت غلام زيد راكب فلا بد ان تشير الى غلام له خصوصية ليست لغيره وتلك الخصوصية يدل عليها لفظ الغلامية لكونه اعظم غلمانه او اشهرهم وهذا مناف لما ذكر من ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص مطلقا اجيب بانه قد تقدم ان المراد بالدلالة مطلقا ولو التزاما والمراد هنا الدلالة مطابقة فلا منافاة ايراد اشار بالشرح وهذا يظهر اندفاع ما قيل انا لا نم خروج مكتوب زيد عن اسم العين بالمعنى النحوى بل هو دال على معنى قائم بالغير لدلالته على الكتابة بمعنى المكتوبية التى هى معنى قائم بالمكتوب وانما اندفع لكون هذه الدلالة ليست مطابقية واذا تقرر ان الاصول هى الادلة وان اضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص المذكور فاصول الفقه مجموع طرق الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وادلة العقل وهى غيرها من الادلة المختلف فيها كالقياس والاستحسان وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة وغيرها مما سيجئ ذكره على الاجمال اى من حيث انها ادلة وطرق فى الجملة من غير اعتبار

كونها ادلة تفصيلية جزئية للصور المخصوصة الفقهية فانها ليست من الفن والمراد من الطرق ما يعم الامارات والدلائل وبنيه بلفظ المجموع على ان بعض الطرق لا يسمى اصولا لعدم صدق الكل على جزئه وانما قلنا من حيث انها ادلة اى من حيث اثباتها للاحكام وثبوت الاحكام بها احترازا عنها من حيث هى هى اذ هى من هذه الحيثية من الموضوع لا من المسائل ووجه التفريع ظاهر اما قوله وكيفية الاستدلال اى كيفية استخراج الاحكام من ادلتها وكيفية حال المستدل بها اى المفتى واحكام الافتاء ونقل فى بحث مناقشة قال المحشى وما ينسب الى الشيخ على انه قال ان كانت الكيفيات من طرق الفقه اعنى الاصول وجب اندراجهما فى قوله مجموع طرق الفقه ولا حاجة الى التصريح بهما وان لم يكونا منها لم يصح التفريع والظاهر ان اندراجهما فى الطرق لا وجه له فنفى الكلام فى صحة التفريع انتهى قلت يمكن ان يقال ان الكيفية الاولى مندرجة تحت الادلة لانها صفة لازمة لها وفى افرادها فايدتان احديهما اعلام الاعتماء على دلالة الالتزام والثانية التنبيه على الحيثية التى ذكرناها فان قوله مجموع طرق الفقه المشعر بنظام محلها انها بحسب انفسها مسايل الاصول ويقوله وكيفية الاستدلال كالتنبيه للمقصود اذ يفهم منه ان المراد ان المراد من الاصول هو الدلايل من حيث افادتها للاحكام وكيفية استفادتها منها على ان اصول الفقه وان كان ادلته لكنه نقل عرفا اليها مع الكيفيتين ويكفى فى صحة التفريع كون المجموع فى الجملة متفرعا وان لم يكن جميع اجزائه كذلك والمقام لا يخلو من تكلف ولا يخفى انه لو حمل لفظ الاصول المضاف الى الفقه على معناه لغة ليكون معنى اصول الفقه ما يستند اليه الفقه ويبنى عليه لم ترد المناقشة المذكورة اذ الكيفيتان مما يبتنى الفقه عليه كابتنائه على الادلة ولما فرغ من تعريفه الاضافى اراد ذكر التعريف العلمى واعلم ان لا يشعر بمدح ولا ذم او يشعر باحدهما والثانى اللقب فاصول الفقه لقب لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه فى الدين عليه فيكون لقب مدح فقال ورسمه باعتبار العلمية اى باعتبار

وسياتي تقريره المتعلق م

جوالمجموع لفظي اصول الفقه علما عليه العلم بالقواعد اي القضايا الكلية من حيث اشتمالها
بالقوة على احكام جزئيات لها موضوعها وتسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها
منها تفريعا كقولنا كل اجماع حق وبهذا القيد يخرج العلم بالجزء والعلم ببعض تلك
القواعد اذ اللام للاستغراق لعدم صدق الكل على جزئيه وقوله التي تستنبط
منها الاحكام الشرعية يريد به ان تلك القواعد آلة لاستنباط الاحكام
ويتوصل بها اليها ضرورة ان الاحكام ليست تستنبط منها وانما تستنبط من ادلتها
لكنه اسند الاستنباط اليها مجازا لغة لان الفعل قد يسند الى الآلة نحو السكين
انه قاطع وقالوا ما به الاستنباط مرشد وذلك مشهور على ان فيه اشارة الى خروج
قواعد المنطق عن كونها جزءا للاصول وبهذا القيد خرج ما يستنبط من الصنائع و
الذوات وحفظ الاحكام ونحوها كقواعد الخلاف وان وافقت مسائل الاصول
فان الحيثيات معتبرة وباقي القيود عرفت مما تقدم والحاصل ان الاصول علم
بقواعد واصول يتوصل بها توصلا قريبا الى استنباط الاحكام الجزئية الفقهية
من ادلتها التفصيلية عند جعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال
على مسائل الفقه بالشكل الاول كقولنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو
كذلك فهو واجب او عند جعلها لزومية كلية منضمة اليها مقدمة استثنائية
عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي ينتج من وضع مقدمه كقولنا كلما
كان الشيء حجا او غيره مامور الشارع فهو واجب لكنه مامور الشارع فهو واجب
فهذا حكم فرعي وهو قولنا الحج واجب ودليل تفصيلي هو قوله [illegible]
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وصغرى سهلة الحصول
وهو قولنا الحج مامور الشارع المفهوم من الدليل التفصيلي بسهولة و
كبرى وهي قولنا وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب ينتج الحكم المطلوب الفرعي
والملازمة الكلية في الاستثنائي بمنزلة الكبرى المذكورة في الاقتراني والمقدمة

الفرعية م

الحصول م

ليستنتج م

الاستثنائية

الاستثنائية بمنزلة الصغرى السهلة الحصول في القاعدة الاصولية هي الكبرى وما هو
بمنزلتها وهي الملازمة الكلية فهي مما يتوصل به الى الاستنباط الحكم الشرعي الفرعي عن
دليله التفصيلي واشتهر بان الكيفيتين واختلاف في هذا التعريف اذ الاشتراط
متوقف عليها اكثر فقد على القواعد فان قولنا كل ما هو مامور للشارع واجب وقولنا كل ما
هو منهي حرام لا بد من تقييدهما بقولنا بلا معارض لم يثبت نسخه وتخصيصه ومعارضه ولا رجحان نص
عليه وكذا اذا جعلت في صورة الملازمة الكلية ونص عليه على هذا وبالجملة القواعد المتعلقة
بالاجتهاد وما يقابله من التقليد وما يستند اليهما كالافتاء والاستفتاء والمتعلقة بالترجيح او
بما يتوقف عليه من التعارض او ما يعادله من التوقف والتخيير اجزاء من الفن بل لو حمل لفظ
الاصول على المعنى اللغوي يكون معنى اصول الفقه ما يستند اليه الفقه ويبنى عليه لم يحتج
الى نقله الى المعنى العلمي لشموله لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح وغيرها من غير تكلف
ويكون اطلاقه على العلم المخصوص على حذف المضاف اي علم اصول الفقه ويعبر عن معلوماته
بلفظه وفيه بحث اما اولا فلانه بعد الحكم بان الدليل من المعاني الاصطلاحية للاصل فالحمل
عليه هو الاصل بالنسبة الى الاصطلاح دون المعنى اللغوي واما ثانيا فلان ما يبنى عليه الفقه
ويحتاج اليه اشياء كثيرة غير معلومات هذا العلم واما ثالثا فلانه يلزم ترك تسمية هذا
العلم الشريف باسم خاص مع ان اصحاب الفنون لم يهملوا شيئا من فنونهم عن اصلاحها بالتسمية
وذلك بعيد جدا واما جعل ذلك التعريف رسما لاشتماله على الاضافة الى المعلوم والغاية
للشيء ما يكون لجهة نفسه والغاية وحين فرغ من التعريف اشار الى بيان حكمه الموقوف في نظر الشرع
لانه مما يبعث اللزوم على طلبه كما سبق وسيجي ان الواجب منه كفائي ومنه عيني ومعرفة اي معرفة
اصول الفقه من القسم الاول واجبة على الكفاية لتوقف العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية الواجبة كذلك اي كفاية عليه وكل ما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من
تلك الجهة وبهذا اندفع ما يرد على الكبرى وفي هذا الكلام تنبيه على ما ذكر من ان وجوب علم
الفقه ليس كوجوب المعرفة بالله تعالى وصفاته وافعاله فانه لا باعتبار شيء وهذا الوجوب باعتبار
ايضا

القابلية م

اي على اصول الفقه م

وجوب شيء آخر لانه كالمقدمة له ومرتبته اي مرتبة علم الاصول بعد علم الكلام الباحث عن
معرفة الباري وكيفية صفاته اذ كون الكتاب والسنة والاجماع حجة موقوف على ذلك
وايضا توقف عليه من حيث كونه ادلة وبعد اللغة اي الباحثة عن معرفة اوضاع المفردات
وبعد النحو والتصريف اذ الكتاب والسنة التي هي ادلة الاحكام عربيان وبالجملة تقدم
بعض العلوم على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاحتياجه الى مبادي المتاخر وقد
يكون لغير ذلك ومرتبة هذا العلم متاخرة عن هذه العلوم باعتبار الثالث وذلك ظاهر
وغايته اي غرضه ومنفعته المطلوبة منه معرفة احكام الله تعالى وهي غاية لتحصيل السعادة
الابدية بامتثالها اي امتثال تلك الاحكام ومباديه اي مبادي اصول الفقه اي ما يبنى عليها
اذ مبادي كل علم ما يبنى ذلك العلم عليها وهي اما تصديقية بحيث اذا ذكرت كان ادراكها
تصديقا وهي عبارة عن القضايا التي يتالف منها دلائل العلم ولا تكون من المطالب المقصودة
منه واما تصورية بحيث اذا ذكرت كان ادراكها تصورا وهي حدود واشياء التي تستعمل في
ذلك العلم كالموضوع واجزائه وانواعه واعراضه الذاتية وما يتعلق بها هنا وقد صرح التعريف
بان المبادي التصورية هي الحدود قال بعض الافاضل والاول اوفق لان المبادي
التصديقية يتبين بها احكام المسائل فالمناسب ان يكون ما من اطرافها هي المبادي
التصورية ومما يؤيد ذلك عدم اكتفائهم في اوائل الكتب بايراد الحدود كما اكتفوا فيها
بايراد المبادي التصديقية من غير بيان ولعله نظر الى ان المبادي التصديقية تصديقات
محتاجة الى البيان فالمناسب ان تكون المبادي التصورية تصورات كذلك وهي الحدود
لا الحدود واما عدم الاكتفاء بايراد الحدود فلما سيجي من انه لا يصح الاحالة بيانها على علم
آخر ثم ان المبادي التصديقية اما بينة بنفسها او غير محتاجة الى دليل واما غير بينة فتبين
في علم آخر اعلى غالبا وتستعمل في العلم على انها مسلمة ولو كانت مسائل اذ لو تبين
قضية في علم تستلزم ان يكون محمولها من الاعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم نعم يمكن
تبيينها في كثير وفرق ما بينهما واما التصورية فان كانت غير بينة فحقها ان تبين في ذلك

العلم

العلم نفسه ولا تبين في علم آخر لانها اذا كانت مذكورة في علم آخر كانت مبادي تصورية منه
ايضا لمسائل فلو احتيج في بيانها الى غيره لزم الدور او التسلسل ولهذا قيل استمداد [illegible] الاخص
من الاعلى اولى من العكس اذا عرفت ذلك فمبادي هذا العلم التصديقية من الكلام
لتوقف الادلة الاجمالية من حيث انها ادلة وحجج الاحكام على معرفة ثم صدقه وصدق
المبلغ المتوقف على دلالة المعجزة وغير ذلك من وظيفة علم الكلام واللغة والنحو
لما سبق من ان السنة والكتاب عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة
والنحو لاختلاف معاني الالفاظ عند اختلاف الحركات الاعرابية ومباديه التصورية
من الاحكام الخمسة اي تصورها وذلك لان مقصود الاصولي اثبات الاحكام ونفيها
في الاصول من حيث انها مدلولة لموضوعها اعني الادلة السمعية ومستفادة منه مثلا
اذا قلنا الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول
فيكون مقصوده اثباتها او نفيها في الفقه من حيث تعلقها بالافعال فاذا قلنا الوتر واجب
مثلا كان معناه انه متعلق للوجوب وموصوف به فقد وقع ايضا جزءا من المحمول وقد علمت
ان تصور موضوعات المسائل ومحمولاتها مما يعد فيها من المبادي لان اثباتها يتوقف عليها
فتصور الاحكام مبادي للاصول لكونها اجزاء المحمولات مسائله ولفايدته اعني الفقه
لانها اعراض لموضوعها وقد تسمى مبادي فقهية لاشتهارها بالانتساب الى الفقه
لكونها ماخوذة منه كما اشير به بعض العبارات قالوا ولا يجوز ان يكون التصديق باثبات
هذه الاحكام او نفيها من حيث استفادتها من ادلتها من مباديه لان ذلك من مسائله
ولا من حيث تعلقها بافعال المكلفين لانه فائدة لهذا العلم متاخرة فلو كان من مباديه
وتوقف عليه كان دورا ومنع الدور واسند بان كون الفقه مبدا العلم لا يستلزم
توقف كل مسئلة منه عليه كما ان كونه فائدة له لا يوجب توقفه عليها فجاز ان يكون الاثبات
والنفي من حيث التعلق من المبادي لتوقف بعض المسائل عليه ومن الفوائد لتوقفه
على بعض آخر وجوابه على المنع من تحرير الاحتياط لان الفقه علم المجتهد وتصديقه بكل

التسمية م

مسئلة فقهية يتوقف على علمه بجميع القواعد التي يتوصل الى استنباط الاحكام فلو توقف
على شيء منها دار نعم يتوجه ذلك على من جوزه ان لم يكن مانع اخر كما ذكره الشريف
فان قلت كما ان من مباديه تصورات الاحكام كذلك منها تصورات ما هي موضوعات
مسائله ومحمولاتها واجزائها كحد الاجماع والخبر والامر والنهي والخاص والعام والمجمل و
المبين وغير ذلك فما وجه الاقتصار على تصورات الاحكام قلنا في تصورات كثيرة
مما تقدم لها شيوع في المسائل فاشار اليها وافردها بالذكر قبلها واما التصورات المنفردة
المخصوصة ببعض المسائل فاخر بيانها الى ان شرع في تلك المسائل كما فعل مثل ذلك في
المباحث المتعلقة بالعربية حيث اورد بعضها في مباحث المبادي كالحقيقة والمجاز و
الاشتراك والترادف وبعضها في المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم لشدة
ارتباط لهذا البعض بالمسائل التي اخر ذكره اليها وموضوعه اي موضوع اصول الفقه
طرق الفقه على الاجمال اي من حيث انها طرق لانه يبحث عن الاحوال العارضة
لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال
كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي وغير ذلك وهي اعراض ذاتية للادلة ولا نعني
بموضوع كل علم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وانما سمي بذلك موضوعا لان
موضوعات المسائل راجعة اليه كما عرفت وجعل بعضهم الاحكام من الموضوع كالادلة
اذ يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام والعوارض
الذاتية للاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومسائله اي مسائل اصول الفقه المطالب
المثبتة فيه بالبرهان لكون الاجماع والخبر الواحد حجة والنص مقدم على الظاهر وما
شابه ذلك واعلم ان القضايا التي محمولاتها اعراض ذاتية لموضوع العلم ويكون
ثبوتها لموضوعاتها غير بين بنفسها تسمى مسائل من حيث يسئل عنها ومطالب من حيث يطلب
حصولها ومباحث من حيث يقع البحث عنها ونتايج من حيث تتولد من الاقيسة فالمسائل
كلها نظرية وفي قوله المثبتة فيه اشارة الى ذلك حتى انه نقل عن شرح المقاصد للتفتازاني

انه لا خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل وانه لو اورد الحكم البديهي في المسائل لبيان
لميته يكون في محل الحقيقة نظريا لكن المنقول عن الشريف في شرح المواقف ان المسئلة
قد تكون ضرورية تورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل خفاءها عنها او لبيان
لميتها فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص على التغليب او يراد باثبات المعنى الاعم واشتهر
بان حقيقة كل علم انما هي مسائله فقط كما سبقت الاشارة اليه وقد تعد المبادي
والموضوع جزئين منه تجوزا لشدة احتياجه اليهما اما الى الموضوع فان كان المراد تصوره فلان
موضوعات المسائل ترجع اليه كما مر وان كان المراد التصديق بوجوده فلان المطلوب
في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه مما يتوقف على العلم بوجوده
واما المبادي فلان الحدود التصورية منها اطراف المسائل والتصديقية منها اطراف
حججها وحيث اخذ الدليل في حد الاصول والفقه اراد الاشارة الى معناه وهو
لغة المرشد وهو الناصب والذاكر واصطلاحا له اطلاقان احدهما ما يشمل الامارة
وثانيهما ما هو بازائها ومقابلها وهو المراد بقوله والدليل ما يفيد معرفة العلم لشيء
اي اثباتا او نفيا واعلم ان لفظ العلم يطلق على المشهور على عدة معان احدها
مطلق الادراك الذي يعم التصور والتصديق مطلقا وثانيها مطلق الادراك الذي
يعم التصديق اليقيني والتصور المطابق وثالثها التصديق اليقيني الذي هو عبارة
عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وقد يطلق على معنى رابع كما سيجيء وقد نص
في التعريف اثباتا او نفيا باستعمال الظن مقابلة العلم واراده بتعريف الامارة
واراد على ارادة المعنى الثالث هنا وينبغي ان يراد بافادة معرفته ما من شانه ان يفيد
معرفته او الافادة مع عدم المانع فلا يرد على عكسه الثالث ما يراد الدليل الاول
وان يراد بها ما يكون على وجه النظر والاكتساب فلا يرد على طرده الملزومات بالنسبة
الى اللوازم لان معرفتها تفيد العلم بلوازمها مع انها ليست بدليل بالنسبة اليها
والمراد بالشيء معناه اللغوي الشامل لجميع المفهومات فيدخل فيه ما ما لا له على شيء

ما يكون ورآء ذلك المفيد اي لا يكون عينه ولا جزءه فيخرج عن التعريف من حيث انه
مجموع مقدمات الدليل بالنسبة الى كل واحدة منها بقي هنا بحث وهو انه ان كان المراد
بالافادة الافادة على طريق اللزوم بين الشيئين الذي هو عبارة عن ضرورة تحقق
احدهما عند تحقق الاخر لزم ان لا ينفك تحقق العلم بالمدلول عن تحقق العلم بالدليل
اصلا فح يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ما هو بين الانتاج من الدليل وان كان الا
بها على طريق الحصول والثبوت فاما ان يراد من كون الدليل بحيث يحصل من معرفته
العلم بالمدلول فيلزم ان يكون اجزاء الدليل دليلا بالنسبة الى المدلول كذا قيل ويمكن
الجواب بان المراد ان لمعرفته دخلا مفيدا اعم من ان يكون كافيا او يحتاج الى وسط
فجزء الدليل ليس كالدليل هنا وفي المقام ابحاث في تفصيلها طول تتمة الدليل
في اصطلاح اهل المعقول هو عبارة عن مجموع الاقوال المرتبة التي يؤدي تصديقها
الى تصديق اخر ذلك المجموع وعند اهل الاصول ما يجعل محكوما عليه في صغرى
الشكل الاول وهو الاصغر فيقولون الدليل على وجود الصانع هو العالم والمدلول هو
الصانع وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري واريد بالنظر فيه النظر
في نفسه وصفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى
المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله او صفاته كالعالم و
المراد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب فيندرج في الحد المقدمات المرتبة
وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وعلى التعريفين المعقول
والاصولي متباينان صدقا ومن زعم تساويهما في الوجود لشرط النظر في المعنى الاصولي
القول بوجوده في الكواذب من احاصلها افاد التعريف وعبارة المص محتملة للاول
والثاني من التعريفين ومعنى موقع معرفته بنفسها او صفاتها وحالاتها فالعالم مثلا
ينظر في صفاته واحواله ليتوصل من معرفتها الى العلم بالمطلوب اثباتا او نفيا ولا
يذهب عليك انه لا بد للدليل من وجود المقدمتين على الاصطلاحين اما على الاول

فظ واما على الاصولي فوجوبهما من حيث يتعلق بهما النظر كما ستعرف والامارة لغة
العلامة واصطلاحا بالمعنى المذكور ما يفيد معرفة ظنية اي ظن شيء اي اثباتا او نفيا
وارجاع الضمير في فلغة الى الشيء المذكور سابقا موجب لعطف معمول عاملين مختلفين
وقرينة المقام تغني عن ارتكابه تامل والظن هو التصديق العاري عن الجزم كما سنعرف
وهذا التعريف شامل لما يلزم من العلم به الظن لشيء اجزاء من الظن به الظن
لشيء اخر وجودا وعدما كما عرفت فاذ قد عرفت ان للعلم معان فاعلم انه باعتبار
الاول يعم التصور مطابقا كان او غير مطابق والتصديق يقينيا كان او غيره من الظن
والجهل المركب والتقليد وقد يقيم على ذلك بالصورة الحاصلة عند الذات المجردة
وفسر بالمعنى الثاني بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز
وهو اعم من الثالث المفسر بالاعتقاد الجازم الثابت المطابق لشموله التصورات
باسرها بناء على ان التصورات لا نقايض لها وانها لا توصف بعدم المطابقة واخص
من الاول وذلك ظ هنا هو المشهور وقد يطلق ايض على الاعتقاد مطلقا اعم
ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت قال الشريف في حاشية
المطول ولشيوعه علما مستفيض لغة والعلم لا يحد والا لتوقفت معلوميته على معلومية
غيره وغيره لا يعلم الا به فيلزم توقفه على نفسه وهذا الدور الباطل هذا ومنع بحيث
بان معلومية غير العلم انما تكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير ولا معلومية حقيقة
العلم والعلم الموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم
الجزئي فلا دور وبعبارة اخرى ان لزم الدور فان تصور العلم موقوف على تصور
غيره وتصور غيره لا يتوقف على تصوره فان اكثر الناس يتصورون اشياء كثيرة
ولا يتصورون حقيقة العلم وقيل انما لم يحد لكونه ضروريا والتحديد للكسبي واستدل
بانه لو كان كسبيا لزم الدور المذكور واذا لم يكن كسبيا والحال انه معلوم كان ضروريا
اذ لا واسطة وبان وجود كل معلوم ضرورة وحصول العلم بذلك العلم الخاص

وادلته ٣
الاحتياج ٣
ذكره ٣
الدليل ٣
بالمعنى المقابل للدليل ٣
يمكن حمله
لا معلومية ٣

مسبوق بالعلم المطلق لانه جزئه والسابق على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري
واجيب بان الضروري هو حصول ماهية العلم في ضمن هذا الجزئي الحاصل له ضرورة
وهو غير تصور ماهية العلم الذي هو المتنازع فيه وتوضيح الجواب انه لا يلزم من حصول
امر تصوره ولا يتبع تصوره حصوله فان كثيرا من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها
حصولها ولا تقدم تصورها حتى يكون شرطا لحصوله واذا لم يتصور تبعا لحصوله جاز
الانفكاك من الجانبين فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الاخر ضروريا فتامل واعلم ان
الظاهر من عبارات جمع من المحققين ان العلم المتنازع في جواز تحديده هو العلم بالمعنى الثاني
وعن بعضهم هو بالمعنى الثالث ومنع لزوم الدور على ذلك فلذا كما اشار اليه
الشارح ولما كان المراد بالافادة المذكورة في تعريف الدليل الافادة على وجه النظر
كما عرفت اراد الاشارة الى تعريف النظر واعلم ان انتقال النفس في المعاني
انتقالا بالقصد على التدريج يسمى فكرا وهو اما لطلب علم او ظن المطالب احدهما
والثاني النظر ولا خفاء ان العلم بالمقدمات الحاصلة التي فيها الاشتغال
سواء كانت مرتبة او غير مرتبة غير كاف في العلم بما يستند اليها من المعلومات
والا لكان كل علوم من علم ضروريات مخصوصة علم جميع النظريات المستندة اليها
وذلك بعكس ضروري ان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة مع عدم الشعور بما
يستنتج منها فلا بد من ترتيب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها
علوم اخر ولهذا قال والنظر ترتيب امور هي اجزاء القول الشارح ومقدمات
الحجة ذهنية اي حاصلة في الذهن سواء كانت تصورات او تصديقات قطعية
او ظنية او غيرها ليتوصل بها اي بتلك الامور على الوجه المذكور الى تحصيل امر
اخر لم يكن حاصلا من الوجه الذي يطلب من النظر تحصيله منها تحصيل الحاصل
ولا يخفى عليك اشتمال التعريف على العلل الاربع واذا علمت ان العلم يرادف التصديق
باحد اطلاقاته فالترديد في الاعتقاد ليشمل على اقسام لان الاعتقاد المرادف للتصديق

مطلقا هو حكم الذهن بامر على اخر فان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا وان جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا سمي
يقينا والا تقليدا فهو جنس للجميع والظن اعتقاد متعلقه احد الطرفين اعني
الايجاب والسلب يجوز معه اي مع ذلك الاعتقاد النقيض عند المعتقد لو تنبه
والمراد بجواز النقيض جوازه في نفس الامر بالنسبة الى المعتقد اي يجوز ان يحكم فيه
بالنقيض لا في الحال لوجود الجزم المانع منه بل في الحال لجواز ان يزول ذلك بان يكون الواقع
في نفس الامر نقيضه كما في الجهل المركب فيطلع عليه بما بعد او يكون الواقع غير الاعتقاد
الراجح وليس عند المعتقد ما يوجبه من حس او بديهة او عادة او برهان كما في تقليد
المصيب فانه يجوز زوال ذلك الجزم والاعتقاد ويحصل اعتقاد نقيضه بتقليد
اخر او اطلاع على الواقع فاندفع ما يتوهم ان معنى تجويز النقيض عدم الاعتقاد بل يحتمل
النقيض يجعله بينهما المحتمل عنده ولا في الواقع لان الواقع في نفس الامر احدهما قطعا
والاحتمال ينافيه والجواز العقلي الشامل لجميع الممكنات غير معتبر كما في العاديات على ما يجيء
نقلا انتفت الوجوه وجه الدفع ظ والمرجوح او مرجوح ذلك الا الاعتقاد الراجح و
هو الطرف المقابل للظن هو الوهم والشك سلب الاعتقادين اي اعتقاد النفي
والاثبات مع حضورهما كما في الباب ولعل في عدوله عن التفسير المشهور للشك
وهو تردد الذهن بين الطرفين فايدة وهي التنصيص على دفع ما قيل على تفسير النظام
والكذب من ثبوت المشكوك واسطة بينهما كما سيجيء قال الشارح وفي تعريف الشك
فيه نظر فان الغافل عن الشيء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان
يقال هو تساوي الاعتقادين مع حضورهما بالبال تحت فيه نظر اذا الشك ليس
اقسام الاعتقاد كما ان الوهم ليس منها مع ايهام تقسيمه بذلك لذلك واما قلنا
ليسا من اقسامه لانه لا حكم فيهما وقد اخذ الحكم في تعريفه اما في الشك فلان
طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم او اعتقاد فاما بهما

وفساده ظاهر او باحدهما فيلزم الحكم واما في الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوي ولما ثبت
في الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من
رجحان ولا رجحان فيهما والجهل مشترك بين معنيين بسيط ومركب اما البسيط
فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا لهذا اللغوي يقابل
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة واما المركب الذي هو قسم من الاعتقاد
فهو كما ان عدم العلم مع اعتقاده اي اعتقاد العلم اعتقادا جازما سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل لما في الواقع مع الجهل بانه جاهل
به يعني هنا شيء وهو انه لما ذكر ان الظن رجحان الاعتقاد ومن المعلوم ان ذلك
غير اعتقاد الرجحان ضرورة ان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه اراد توضيح
الفرق بينهما فقال واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم الذي هو
الظن وتوضيح ذلك انه اذا كان احد طرفي الممكن راجح الوجود على الاخر فاعتقاد هذا
الرجحان قد يكون على وجه الجزم والمطابقة والثبات فيكون علما وقد لا يكون على وجه
الجزم فيكون ظنا فقد تحقق الاول بدون الظن في الجملة وليس المراد بالجنسية المعنى
المصطلح اذ الظن يتحقق مع عدم اعتقاد الرجحان ايضا فان الاعتقاد الراجح الخالي
عن الجزم قد يكون غير هذا الرجحان وهو مقيد بعدم الجزم والاول قد يكون مقيدا
به بل المراد بها العموم في الجملة على وجه يتضح التقرير قال في النهاية اعلم ان
رجحان الاعتقاد والظن هو الاول دون الثاني واما اعتقاد الرجحان كما اذا
اعتقد نزول المطر عن الغيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما والتحقيق هنا
راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد انتهى وليس العلم بالمعنى الاخص
الجزم فهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون الا كذا و
المطابقة للواقع والثابت وهو ما لا يزول بتشكيك المشكك وان
زال بطريق النسيان وقيل المراد بالجزم الثابت المستند الى امر موجب له من حس

او ضرورة او عادة او برهان فيدل هذا الاستيعاب منقوض بالعلوم العادية اي الامور
التي يكون موجب العلم بها العادة كعلمنا بعدم انقلاب الجبل ذهبا اذ هذا العلم خال
عن الجزم لان الله قادر على كل مقدور فيجوز ان يكون قد جعله ذهبا فاشار الى
جوابه بقوله ولا ينتقض ذلك الاستيعاب بالعاديات لحصول الجزم وامكان
النقيض باعتبارين فالاول باعتبار العادة فان الجبل مثلا اذا علم بالعادة انه حجر
دائما اي استحال ان يكون ذهبا في شيء من الاوقات وهذه الاستحالة هي المراد من
عدم الاحتمال فالعلم العادي بكونه حجرا سواء كان موقتا بوقت معين او دائما
يحتمل النقيض قطعا والثاني باعتبار التجويز العقلي يعني ان العلم العادي لو قدر بدله
نقيضه لم يلزم من النقيض محال بنفسه لا انه يحتمل بالاحتمال الذي نفيناه لاستلزامه
محالا نظرا الى ما هو واقع في نفس الامر وخلاصة ان المراد بعدم احتمال النقيض
جزم العقل بان النقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته
او لا ترى ان هذا التجويز جار في جميع الممكنات الواقعة ولا اختصاص لها بالامور
العادية مع ان ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيز مثلا لا يحتمل النقيض اتفاقا
وان كان ممكنا في ذاته فلا فرق بين ان يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين ان يعلم
ذلك عادة في التجويز العقلي ونفي الاحتمال بحسب نفس الامر فليس قد ظهر لك
من هذا المقام امكان تعريف العلم على جميع الاقسام فلعل المنفي سابقا هو الحد الحقيقي
الجامع للذاتيات لا الرسمي الذي يكفي فيه العرضيات الفصل الثاني في حكم
الشرعي اي في بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحوهما الحكم العقلي اسناد
امر الى اخر ايجابا او سلبا والشرعي خطاب الشارع والخطاب في اصل اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد
هنا وفسره المصنف في بعض المتقدمين واختاره الامدي باللفظ المفيد الذي
يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه واحترز باللفظ عن الحركات والاشارات

المفهم وبالمفيد عن الالفاظ المهملة وبالمقصود به الافهام عن كلام من لم يقصد
به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا كما قال وقولنا لمن هو متهيئ لفهمه احترازا عن الكلام
لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه وفيه نظر لان التخصيص بالامر على خطابه لمن الوجه
لا يفهم ولهذا يقال لا يجوز من الحكيم خطاب الغافل فهذا القيد لا حاجة اليه
واعلم ان مبنى النقل على ان ليس المراد بالحكم معناه المصدري ولا يحمل على مفهومه
الاصلي ولا حاجة الى النقل لانه خلاف الاصل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او
نفسيا يقتضي الايراد بالمعنى المنقول اليه كما قيل هذا والاولى ان لا يرتكب النقل المخالف
للاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له تامل وبما فسرنا الى الشرع

خرج خطاب من سواه ثم ان خطابه ليتناول جميع خطاباته وقوله المتعلق بافعال المكلفين
يخرج الايات المتعلقة بصفات الباري وغيرها مما ليس بفعل المكلف نحو والله
بكل شيء عليم وقوله بالاقتضاء اي الطلب او التخيير اي الاباحة تخرج القصص والاخبار
المتعلقة بافعالهم بدون شيء منها نحو والله خلقكم وما تعملون قيل لا حاجة الى هذا
القيد لان قيد الحيثية مقصود اذ المراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث هو
مكلف وفيه نظر وقوله او الوضع ليدخل في الحكم الشرعي ما سماه اعني الوضعي كالسبب
والشرط والمانع والتكليفي المنحصر في الخمسة المشهورة فالخطاب لا بد وان يكون باحد

فيكون صوابا
التعلقات اعني الاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود اي وجود
الفعل مع المنع من النقيض الذي هو الترك لا الى بدل وهو الوجوب وقد يكون
للوجود لا معه اي لا مع المنع من النقيض فيكون ندبا وقد يكون الى الاقتضاء للعدم
اي عدم الفعل مع المنع من النقيض الذي هو الوجود فيكون حراما وقد يكون لا معه فيكون
مكروها واولى ان يقول حرمة وكراهة لتناسب الاولين والتخيير بين الوجود
والعدم الاباحة فان قلت العدم غير مقدور فلا يجوز تعلق الخطابات قلنا تعلق الخطاب
بعدم الفعل باعتبار مقدورية ما ليستلزمه وهو الكف وهو كما قيل من ان التكليف

بالايمان

بالايمان وهو التصديق مع كونه قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف لا الفعل
انما صح باعتبار اختيارية مقدماته كصرف القوة واستعمال الفكر ودفع الموانع عن
تحصيل تلك الكيفية او نقول ان العدم مقدور ولا يعني ان في قدرتنا احداثه
يجادم
وايجاده بل بمعنى ان في قدرتنا استمرار بقائه بان لا نقطعه بالفعل فان قلت ان
اريد بالاقتضاء الوجود او الفعل الغير الكف لزم ان لا يكون الوجود المستفاد من كف
نفسك وجوبا اذ ليس هو اقتضاء فعل غير كف بل يكون حرمة بناء على انها اقتضاء كف
قلنا قيد الحيثية معتبر وان حذف لظهوره فالمعنى ان الوجوب والندب اقتضاء يعتبر
من حيث تعلقه بالفعل والحرمة اقتضاء يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل فالكف الكف
ايجاب من حيث التعلق بالفعل الذي هو الكف وتحريم من حيث تعلقه بالفعل المكفوف

ابتداء
عنه ولا حاجة لنا الى تقييد الفعل بغير الكف اذ لا يتعدد على الحرمة انها اقتضاء
فعل من حيث تعلقه بهذا الفعل اذ هي اقتضاء كف لا من حيث تعلقه به بل من حيث
التعلق بالمكفوف عنه والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا وهو ما لا يلزم من وجوده
الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته كالطهارة للصلوة او بكونه سببا وهو ما يلزم
من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كالدلوك اي الزوال اي للصلوة وقولنا

تخلف
لذاته احترازا عن تخلف الحكم عن السبب عند اقترانه بعدم الشرط او وجود المانع
او يكون مانعا وهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود ولا العدم لذاته
كالحيض فلو لم يرد قيد تا الوضع خرجت هذه الاشياء عن الحد لعدم صدقه عليها
وقيل يرجع اي الحكم الوضعي بنوع من الاعتبار الى الاول اي الحكم التكليفي بان يقال لا
معنى لكون الدلوك سببا الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا
للصلوة الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعا
الا تحريم الصلوة معها وكذا لا معنى لجعل الطهارة شرطا الصحة البيع الا جواز الانتفاع بالمبيع
بالجميع عند الطهارة وحرمة الانتفاع عند عدمها فيرجع الحكم الوضعي الى

الاقتضاء او التخيير والحاصل انه يريد بهما اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل
الثاني فان قلت ان مفهومي الحكم الوضعي والتكليفي متغايران وان لزم احدهما الاخر
في بعض الصور فان المفهوم من الاول الخطاب بتعليق شيء بشيء لكونه سببا او شرطا
او مانعا ومن الثاني الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فكيف يشمل
الثاني الاول قلنا بعد ان جعلنا التكليفي اعم من الوضعي يكون شاملا له ولا يضر تغاير
مفهوميهما بل يجب لوجوب تغاير مفهومي العام والخاص واعلم ان بعضهم زاد في
الحكم الوضعي العلة والعلامة والصحة والبطلان وقريب منها الاجزاء وعدمه
ويمكن رد العلة الى السبب والعلامة اليه او الى الشرط واعلم انه قد يجتمع الحكمان
كالاحداث فانها توصف بالاباحة في بعض الاحيان وهي سبب في وجوب الطهارة
وتوصف بالتحريم كما في حالة الصلوة مع بقاء السببية واعترض على تعريف الحكم

بوجوه الاول ان خطابات اولي الامر والسيد حكم بوجوب طاعتهم مع انه ليس بخطاب
الشارع الثاني تخرج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان عنهم لانهم غير مكلفين الثالث
انه غير متناول للاحكام المتعلقة الثابتة بالاجماع ونحوه الرابع عدم شموله للاحكام
القلبية كالايمان والنية اذ الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس تخرج منه خواص
النبي كاباحة ما فوق الاربع والوصال اذ هي غير متعلقة بافعال المكلفين بناء على ان
الجمع المعرف باللام والمضاف اليه للاستغراق السادس ان كلا من الاجماع والادلة
العقلية من الاحكام مع ان قيد الاقتضاء والتخيير يخرجها عن التعريف السابع ان كلمة
او للترديد وهو يوجب التشكيك المنافي للتحديد اذ المقصود من الحد التبيين
واجيب عن الاول بان طاعة اولي الامر بايجاب الله وكذا السيد وعن الثاني بان
الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال
الصبي لا يقال ان تعلق الحق بماله او في ذمته حكم شرعي مغاير لاداء الولي على
انه لا يستقيم في صحة صلوته وكونها مندوبة لانا نقول من عرف الحكم بما ذكر

لا حكم

لا حكم عنده بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الولي الحق من ماله ومعنى مندوبية
الصلوة تحريض وليه اياه عليها او تمرينه وعن الثالث بان الاجماع عند من جعله
الى قول المعصوم الراجع الى ايجاب الله لطاعته وعن الرابع ان المراد بالافعال
ما هو اعم وهو ما يكون صادرا من المكلف ولا نسلم ظهوره في افعال الجوارح
فقط وعن الخامس بان المراد بالتعلق تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه
بجميع افعال المكلفين والا لم يتحقق حكم اصلا لعدم خطاب متعلق بالجميع لا يقال حمله على
ذلك مجاز من قبيل اطلاق الجميع على الواحد لانا نقول من قبيل انه يقال فلان يركب
الخيول ولم يركب الا واحدا منها مع انه ليس هناك مجاز بل يفهم منه ان ركوبه
متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس هذا الجماد مثلا كذا افاد الشريف وفيه تامل و
يمكن توجيه الكلام بوجه اخر وهو انه يكفي لتعلق بعض الافعال بالجماعة تلبس بعض
منها كما يقال دخل فلان بلد مصر اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد
فكذا هنا لا يمكن التلبس بجميع افراد الخيل وكذا لا يمكن تلبس الخطاب الواحد بجميع
افعال المكلفين فلا مجاز وعن السادس ان معنى حجية الادلة المذكورة وجوب
العمل بمقتضاها فيندرج في الاقتضاء الضمني وعن السابع ان الترديد انما يوجب
التشكيك المفسد اذا كان في الحد بمعنى ان الحد اما هذا او ذاك اما لو كان في
اقسام المحدود كما هنا فلا لشموله لفظا من الفاظ الحد وهو الخطاب للقسمين وهو
الفارق بين الترديدين واعترض على تقسيم المص للاقتضاء الى ما ذكر بوجهين
الاول فعل العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة والصوم في السفر
يصدق عليه انه اقتضاء للوجود مع المنع من النقيض ان كانت واجبة ولا معه
في غيرها مع الوصف بالكراهة المقتضية لعدم الفعل لا مع المنع من النقيض وتوجيهه
ان المراد بمكروهه كعبادة ناقص الثواب خاصة اصطلاح مغاير لاصطلاح اهل

يا معين

الاصول موجب لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص الثاني الواجب المخير
فلا يكون بعض افراده افضل من بعض فيوصف بالاستحباب مع دخوله في قوله
اقتضاء الفعل مع المنع من النقيض فانه تركه لا الى بدل اثم واجيب عن الاول بزيادة
قسم سادس وهو ترك الاولى فالعبادة في الاماكن واجبة بالاصل ومرجوحة
بالاضافة الى غيرها من افرادها التي هي اقوى منها وان كان في اصلها مصدرية
الرجحان وهذا اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله في الجملة وعن الثاني ان
الاستحباب متعلق بالفرد الكامل من افراد المخير ولا يقوم مقامه غيره مع جواز
تركه الى بدل والبدل الحاصل من فعل اخر انما هو هذا الفرد الاخر من حيث
الوجوب لا الاستحباب فحملا على الوجوب امر كلي والاستحباب جزئي مخصص
فلا تناقض ولما فرغ من تعريف الحكم وتقسيمه الى الاحكام الخمسة شرع في تعريف
متعلقاتها فان الواجب والمندوب وغيرهما افعال تتعلق بها الاحكام وليست
انفسها فتعريف الحكم وتقسيمه لا يكفي عن تعريف الافعال اذ التعاريف المفهومة
من التقسيم هي تعاريف الاحكام والرسوم المذكورة هنا للافعال لظهور
ان الواجب فعل الواجب المكلف لا خطاب الشارع وبهذا يظهر ان قول الشارح
التقسيم السابق مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام كاف في
تعريفها غير جيد ولا حاجة الى الاعتذار بانه ذكر هذه الرسوم لمغايرتها بالمفهوم
للتعاريف المفهومة من التقسيم لا يقال فعلى هذا ما معنى قولهم فعل مباح وفعل الواجب
وغيرهما لانا نقول هو من اضافة العام الى الخاص قال والواجب
لغة الثابت والساقط واصطلاحا ما اي فعل مكلف يذم تاركه شرعا
من حيث تركه وليس المراد بصيغة يذم معنى الحال او الاستقبال بل ثبوت
الذم بالفعل على احد الوجهين على نص الشارع بالذم او بدليل الذم كقوله تعالى

ومن يعلم

والمكروه
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والتقييد بالحيثية لاخراج المندوب
والمباح اذا تركهما تارك الواجب فانه يذم من حيث ترك الواجب لا من حيث تركها
وانما قلنا شرعا لان الكلام في متعلقات خطاب الشارع لا لان العقل لا حكم
له كما تقوله الاشاعرة وقرينة المقام كافية عن التصريح بذلك وبه يخرج المباحات
والمحرمات والمندوبات التي يذم تاركها غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض
الذام بايقاعها بامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك ذلك حراما او لا يرد عليه
اي على تعريف الواجب النقض بالواجب المخير كخصال الكفارة من العتق و
الاطعام والصيام والواجب الموسع بالنسبة الى اول الوقت ووسطه واخره
والواجب على الكفاية كتغسيل الموتى بان يقال الوجوب محقق في هذه الاشيا
مع ان تاركها لا يذم اذا ترك احد الخصال او الصلوة اول الوقت او تغسيل
الميت لا يذم مع انه تارك للواجب وانما لا يرد لان الواجب في المخير و
الموسع الامر الكلي الصادق على الخصال والاوقات المتعددة نسبتها الى المكلف
كان اتيانه بتلك الامر الكلي لوجوب وجود الكلي بوجود اشخاصه فلا يتحقق
ترك الامر ترك الجميع فتارك احد الخصال على التعيين الاتي ببدلها ليس
بتارك للواجب اعني احدها مطلقا وكذا مؤخر الظهر مثلا عن اول الوقت
مع الاتيان به في ثانيه ليس بتارك للواجب الذي هو الظهر والواجب في
الكفاية فعل كل واحد من المكلفين وفعل كل واحد منهم يقوم مقام فعل الاخر
لحصول غرض الشارع ولا يتصور ترك الواجب الا بترك جميع المكلفين فصلوة
الجنازة اذا اداها واحد لا يبقى لغيره انه تارك لما هو واجب عليه
فانه مع النقض بذلك او زاد في الحد لا الى بدل فيبقى الواجب ما يذم تاركه
على تركه لا الى بدل بقي في التعريف شيء وهو انه اذا مضى من وقت الصلوة مثلا

١

مقدار يتمكن فيه من ايقاعها ثم تركها بنوم او نسيان فانها واجبة لانعقاد سبب
وجوبها ومع ذلك لا يذم تاركها ولذا زاد في بعض قيد قصد الادخال مثله
في الواجبات لم يتركها قصدا او لو تركها قصدا لزم الذم وهو حسن لا يقال المراد
بالترك عمدا او قضاء واداء بناء على انصراف المطلق الى الكامل لانا
نقول الاكتفاء بمثل هذا لا يناسب التعريفات ويرادفه اي الواجب الفرض
والمحتوم واللازم وقالت الحنفية الفرض ما يذم تاركه شرعا مع ثبوته بدليل
قطعي ولازم وسنداد الواجب ما ذكر مع ثبوته بدليل ظني بينهما او في احدهما
كما لو تعلق انه ثابت بخبر الواحد والمحظور لغة الممنوع واصطلاحا هو الذي يذم فاعله
شرعا من حيث فعله وفوائد القيود ظاهرة مما تقدم ويرادفه الحرام والمزجور عنه
والمعصية والذنب والقبيح والمتوعد عليه اي من الشرع والمندوب لغة من الندب
وهو الدعاء واصطلاحا هو الراجح فعله على تركه بقرينة قوله مع جواز تركه شرعا فالمراد
بالرجحان بالنظر الى طلب الشارع وكونه في تعريف متعلقات الحكم الشرعي قرينة
عليه وبهذا يندفع ما قال الشارح فيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد
واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم ابانته بلفظ
يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان
لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه دافعا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة
كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه
الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص
وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة توجب الذم وهذه
معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو لا يجوز
في الحدود وايضا رجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل اخر والاجمال

محقق

محقق على هذا الوجه ايضا انتهى وخروج الاحكام الباقية ظاهر وهو المرغب فيه ايضا
اي رغب الشارع فيه بوعده عليه الثواب والنافلة والمستحب اي من الله والتطوع
اي الانقياد في قربة بالاختيار والسنة اي الطاعة الغير الواجبة والاحسان اذا كان نفعا
موصولا الى الغير قصدا واما المباح فهو لغة من الاباحة وهي الاعلان والاطلاق
واصطلاحا فهو ما تساوي بالنظر الى خطاب الشارع وطلبه كما هو المفهوم من
المقام اي تساوى وجوده وعدمه شرعا من غير ان يرجح احد طرفيه على الاخر فاندفع
ما قيل انه لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة واجبة كانت او محرمة او مكروهة
او مندوبة وهو ايضا الجائز والحلال والطلق والمكروه من الكراهة لغة الشدة
في الحرب وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية واصطلاحا هو الراجح تركه على فعله
فخرج الواجب والمندوب والمباح وبقوله ولا عقاب على فعله خرج الحرام داوود على
طرده الحرام اذا عفي عن فاعله واجيب بان المراد ما لا يكون من شانه ترتب العقاب
على فعله وافادة هذا المعنى من امثال هذه العبارة ليست بعزيزة مستعملة
ويختص هذا القسم بالنهي عن فعله نهي تنزيه ويطلق اي المكروه على الحرام و
ترك الاولى كترك المندوب اذا لم ينه عنه فان تسمية ترك النافلة مكروها
باعتبار كثرة الفضل في فعلها لا لكونه منهيا عنه بالاشتراك اللفظي بين المعاني
الثلثة الفصل الثالث في تقسيم الفعل وعرفه المعتزلة بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا
والمراد بالمقدور الممكن في مقابل الواجب والممتنع ان اريد بالفعل المعرف ما يشمل
الاختياري وغيره وليس المراد به المعنى المصطلح والا لخرج الموجب لزم الدور وان
اريد بالموقوف الاختياري فقط فالمراد بالمقدور المعنى المصطلح ولا محذور وكذا الفاد
المحشي قلت فيه نظر لثبوت الدور ايضا وهو اثر الفعل باعتبار كونه متعلق الحكم على
وجوه خمسة الاول تقسيمه باعتبار العوارض والفعل قد يوصف بالصحة وذلك

فيما اذا امكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف وهو اى الفعل الموصوف بالصحة فى
العبادات عند المتكلمين ما وافق الشريعة اى عبادة وافقت الشريعة سواء اوجبت
القضاء ام لا وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والمراد بسقوط القضاء دفع وجوبه
او منع وجوبه فانه نوع ما تقدم ان القضاء لم يجب فكيف يسقط وقيل ان المراد
بالسقوط الرفع قيل عليه انه لم يثبت فكيف يرتفع بل الاولى ان يقال ان المراد
بسقوط القضاء منع تحقق وجوبه وقيل لا فرق بين المنع والرفع فصلوة من ظن
الطهارة وصلى تعويلا على هذا الظن ثم بان انه محدث صحيحة على الاول وهو
راى المتكلمين لموافقتها امر الشارع لانه مامور باتباع الظن والقضاء بامر
جديد دون الثانى وهو راى الفقهاء فانها غير صحيحة لعدم اسقاطها القضاء
قال المص فى شرحه ويشكل على الفقهاء بما لا قضاء له كالعيد وما له قضاء مع صحته كصلوة
فاقد المطهرين فان المشهور بين علمائنا عدم وجوب الاداء على فاقد المطهرين ولم
اجد لاحد منهم تصريحا بصحة الصلوة كلن نعم قد نقل المص فى التذكرة عن
الشيخ فى ط والشافعى فى احد قوليه واحمد فى احد الروايتين وابى يوسف
ومحمد ان فاقد الطهورين يصلى ويعيد ولم يصرحوا بصحة الصلوة فاذ كون
فعلها تعبدا كتغسيل الكافر للميت ويمكن ان يكون مراده بفاقد المطهرين المتمكن
من اداة الماء وبعد دخول الوقت مع العلم بانه ليس هناك غيره على قول
او متحقق الجنابة كلف هذا وقد قيل ان كان المراد بموافقة الشريعة الموافقة
فى نفس الامر فلا بد من اعتبار ذلك فى تعريف الفقهاء دفعا للتحكم ولا يكون
الصلوة بالمرة على التعريفين وان كان المراد بها الموافقة بالنظر الى الظاهر
وظن المكلف فهى صحيحة على التعريفين ويمكن الجواب باختيار الشق الاول
وهى صحيحة على الاول دون الثانى اما الاول فلان الشارع امر المكلف بالنحو

فى الشرع

فى الصلوة بظن الطهارة فيكون موافقا للشريعة بحسب نفس الامر وامتثال الامر
بمقتضى الاجزاء والقضاء على من تبين له فساد ظنه انما ثبت بامر جديد واما
الثانى فلانه ليس مسقطا للقضاء فى نفس الامر غاية انه لو استمر الظن لما اثم
وذلك ظ والفعل الموصوف بالصحة فى العقود ما اى عقد ترتب اثره المترتب
عليه شرعا اى حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كحصول ملك العين وحل
الانتفاع فى البيع ومنفعة البضع فى النكاح لحصول الانتفاع والتوالد ظاهر وان
ذلك قد يترتب على الفاسد وتخلف عن الصحيح قال المص فى شرحه ولو فسرت
الصحة فى العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع فى الانتفاع
بالمعقود عليه امكن قال المحشى والذى يظهر لى ان هذا التعريف من قبيل تعريفهم
الموجب مما يختلف اخره باختلاف العوامل من انه بل هو مما تقدم الشئ على نفسه
على نحو ما ذكره الشارح الجامى وكذا قولهم ما اسقط القضاء وغيره فتامل
وقد يوصف اى الفعل بالبطلان وهو الفعل الموصوف بالبطلان فيهما
ما قابل الاعتبارين ففى العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير
الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفى العقود ما لم يترتب اثره عليه اى لم يحصل
الغرض المقصود منه وهو اى البطلان يرادف الفاسد خلافا للحنفية حيث
فرقوا بينهما وجعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كصوم الايام المنهى
عنها فى العبادات المشروع من حيث انه صوم الممنوع من حيث الاعراض عن ضيافة الله تعالى
وكالربا فى المعاملات المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة ولذلك
قالوا لو طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد ولو شئتم ذلك كان مناقشة
فى التسمية وبما قررنا عبارة الكتاب يندفع ما ذكره المحشى من المنافيات فتدبر واعلم
انه قد صرح ابن الحاجب بان كلا من الصحة والبطلان امر عقلى وليسا من احكام

الوضع وادخلهما العضدى بقوله واعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات
من جملة احكام الوضع فانكره المص (موافقا للامر ۲م) وذلك اذ بعد ورود الشارع بالفعل فكون الفعل مخالفا
وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من
الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء بسواء
فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع بل هو عقلى
مجرد انتهى والذى يظهر من المص فى نهاية انهما شرعيان من احكام الوضع حيث قال
فى تقاسيم الحكم الشرعى الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان وهو
المنقول عن الامام والمراد التصديق بكون الفعل صحيحا او باطلا وليس المراد ان
الحكم الشرعى ينقسم الى الصحيح والباطل كما توهم اذ لا يتقوم خطاب الشارع بالبطلان
لان الشروط المعتبرة فى الصحة شروط الافعال لا شروط الحكم انتهى ويظهر من
العضدى الميل الى ذلك حيث نسبه الى اكثر المحققين ووجهه بعض الافاضل بانا
بعد ورود امر الشارع بالصلوة بظن الطهارة نحتاج فى معرفة كونها صحيحة بمعنى
كونها مسقطة للقضاء الى توقيف منه ولهذا لو علم بنجاسة الثوب ثم نسى وصلى فيه
وفات الوقت فعليه القضاء وان لم يعلم الا بالنجاسة لم يجب القضاء فكون الفعل
مسقطا للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به ليكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا بالمامور
به ولا شك انه ليس تكليفا فيكون من قبيل الوضع نعم كونها صحيحة بمعنى موافقة الامر
العقلى لا يحتاج الى توقيف من الشارع قال وانما قيدنا قوله فى العبادات لانها
فى المعاملات لا يشك احد فى كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب ان كون
العقود مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها يتوقف على توقيف من الشارع بخلافها
فى العبادات وذلك لان كون اللفظ بصيغة بحيث يترتب عليها اباحة الانتفاع

انما هو

انما هو توقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع هذا واقول ان الصحة ليست الا (لا شك ۲م)
موافقة الامر فالصحة عند كل امر هى موافقة امره وذلك مقتضى نفس الامر و
القضاء بامر جديد شرعى لاستدراك ما فات من مصلحة الاداء لا لبطلان الاداء
ثم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع وكل امر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل
على الصحة عند الامر وموافقة امره ولهذا اذا امتثل زيد بامر عمرو يحكم من لا يعقل
بالشرع بانه صحيح عند الامر (بذلك الامر ۲م) **التقسيم الثانى** الفعل مطلقا سواء كان فعل الله
او فعل المكلف قد يكون حسنا وهو ما اى شئ للقادر عليه اى على ذلك الشئ
العالم به اى بحاله ان يفعله من حيث الحكمة لما يتصور من المنع وهو يشمل الواجب
والمندوب والمكروه والمباح وبقيد القادر يخرج الافعال الاضطرارية كالتنفس
فانها لا توصف بحسن ولا قبح وبقيد العالم يخرج الفعل المجهول حاله كفعل
الساهى والنائم والبهائم فانها لا تتصف بالحسن والقبح عند المعتزلة والامامية
كما صرحوا به ولا يحتاج الى التحمل لادخالها فى القبيح ولا التكلف لادخالها فى المنقسم
اليها فالفعل الحسن هو الذى لم يكن على صفة تؤثر فى استحقاق الذم وهذا
ايضا شامل للاحكام الاربعة وقد يكون اى الفعل قبيحا ويفسر بما يقابل الحسن باحد
التفسيرين وهو الذى ليس له فعله اى الفعل الذى ليس للقادر عليه العالم بحاله
ان يفعله وهذا مختص بالحرام كما يختص به قوله او الفعل الذى يؤثر فى استحقاق
الذم وهو اى الذم قول كالشتم لذى المروة او فعل كالضرب له او ترك قول
كترك رد السلام او ترك فعل كترك القيام ينبئ ذلك عن اتضاع حال الغير
اى انحطاطه او عدم الرضا المسمى بالسخط ولو ترك لفظ الغير لكان اولى ليدخل
ذم الانسان نفسه واعترض على الاول بان ما ليس للقادر عليه ان يفعله
قد يراد به قيام المانع الحسى مع القدرة كالمقيد وقد يراد به عدم القدرة كالعاجز
عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشى وقد يراد النفرة الطبيعية مع القدرة فلم

قبح الفعل المقدور الحسن عند تحقق احدهما وكذا اما القادر عليه ان يفعله قد
يراد به القدرة وعدم المانع الحسي او وجود الرغبة الطبيعية مع القدرة فيلزم
كون القبيح المقدور عند عدم المانع او تحقق الرغبة حسنا مع تصريحهم بان
فعل العاجز والمقيد لا يتصف باحدهما والتفريع قد يكون الفعل حسنا مع وجودهما
كشرب الدواء المر وقد يكون قبيحا مع عدمهما كشرب الحلو المضر وجوابه ما سبق من
ان المراد ما لنا ان يفعل من حيث الحكمة لما يتبعه من المدح وعلى الثاني بان نفي
المؤثر يستحق الاثر وبالعكس والماثل يستحق الاستقباح ولا يراد الاول لعدم تأثير
الصفة في الذم لتخلفه عنها في الكذب النافع اذ الصفة موجودة فيه مع عدم الذم
ولا الثاني وهو ظ اذ لا يصلح ان تكون الصفة اثر الذم او المدح لتحققها قبلهما
وكذا الثالث لان معناه حسن الانتفاع من المالك فتعريف الحسن به بط والجواب
بجواز ارادة الاول ومنع تحقق الصفة بالكذب النافع لجواز ان تكون الصفة ما ذكرتم
مع خلوه عن النفع المخصوص والكذب النافع ليس خاليا عنه فلم تكن صفة توجب الذم او
الثالث ومعناه جواز الانتفاع شرعا والحسن لازم له لا معناه ولو سلم فلا نم توقف
تصوره على تصور الحسن بالمعنى المذكور بل بالمعنى العرفي المعهود بين الناس واجيب ايضا
بان المراد بالاستحقاق هو الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره ثم لا يخفى عليك
ان التعريف الاول للحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا
لصفته وكذب الاول عليه وتعريف القبيح بالعكس فالاول اعم لصدقه على ما كان
قبحه لذاته وصفته والثاني لا يصدق على ما كان قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض
كل واحد من التعريفين اللذين بين الحسن والقبيح لكن الاول في طرده والثاني في
عكسه وانت خبير بان موضوع هذا التقسيم اعم من الذي قبله لانه يشمل
فعل الله واكثر افعال المكلفين بخلاف موضوع السابق فانه مختص ببعض
افعال المكلفين كما عرفت فكان ينبغي تقديمه عليه وفي عبارة الشارح هنا

تصور ثم اعلم ان هذا البحث من اعظم الاصول الاسلامية وعليه يبنى اكثر النزاع
والخلاف بين الامامية والاشعرية فالحري ان نفصل القول فيه ونحرر محل
النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان لثلاثة معان **الاول** صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم
حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به
نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك واسطة وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة فيق الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم **الثالث** ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما
يتعلق به الذم عاجلا والعقاب اجلا يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما يكون
خارجا عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح
والذم وترك ذكر الثواب والعقاب وهذا محل النزاع هل هو شرعي بمعنى ان استحقاق
المدح والثواب والذم والعقاب يثبت لفاعل الفعل بمحض اعتبار الشرع او عقلي بمعنى
ان الاستحقاق المذكور يثبت من حيث انه فاعل لذلك الفعل مع قطع النظر عن الشرع
وليس المراد بالعقلي ما يدركه العقل لا من قبل الشرع على ما توهم والامامية تقسيمه
الى الثلاثة حيث قالوا ان للفعل في نفسه جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها قد تدرك بالضرورة
وقد تدرك بالنظر وقد لا تدرك بالعقل اصلا ولكن اذا ورد الشرع علم ان ثمة جهة
محسنة او مقبحة والحق عندنا وعند المعتزلة انهما اي الحسن والقبح بالمعنى الثالث

عقليان بالمعنى المذكور خلافا للاشاعرة فانهم نفوا الحكم عن العقل مطلقا فليس شيء
من الافعال في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما
صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وانما كان ذلك هو الحق للعلم
الضروري الحاصل من غير ملاحظة الشرع بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن
الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا اي لكون العلم حاصلا من غير ملاحظة الشرع
يحكم به اي بالقبح في المواد الاولى والحسن في المواد الاخيرة من لا يتدين بالشرائع من
المنكرين لها ولو كان كغيره لا يعلم الا بمجرد الشرع لجرى مجراه في التوقف على ملاحظته
وليس كذلك ضرورة قيل عليه جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة ليس بالمعنى
المتنازع بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص وجوابه ان
الضرورة قاضية بانا نعلم بان فاعل الصدق النافع مستحق للمدح وفاعل الكذب
الضار مستحق للذم مع قطع النظر عن موافقة الغرض او مخالفته وغير ذلك
وانكار ذلك مكابرة والثاني انا نعلم في الثاني انه لولا ذلك اي لولا
كونهما عقليين لصح اظهار المعجز على يد الكاذب لانه على ذلك التقدير لم تكن الافعال
في حد انفسها حسنة ولا قبيحة فيجوز صدوره من الله فيمتنع ح العلم بصدق النبي
المحق اذ لم يبق للمعجزة ح دلالة على الصدق فينتفي الفرق بين النبي المحق وبين
المتنبي الكاذب عند المكلف فينتفي فائدة البعثة والغرض المقصود منها اذ المراد
اتباع الموصوف بها بامتثال اوامره ظاهرا او باطنا وهو متوقف على العلم بصدقه وقد
امتنع على هذا التقدير وذلك باطل اتفاقا وايضا لولا كونهما عقليين
لجاز الكذب عليه اي على الله تعالى اذ العقل لا يحكم بقبح الكذب مطلقا فيجوز وقوعه
من الله تعالى في اخباراته فينتفي ح الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة
التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان
الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وعالما

بصدق الوعد بالثواب على القيام بها وبصدق الوعيد على عدمه فاذا جاز الكذب في
ذلك لم يكن للمكلف اهتمام بالتكاليف فلم يتصور منه فتنتفي الاحكام الشرعية ولا
يكون للتكليف بها فائدة وذلك بط قيل عليهما لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على
يد الكاذب ولا الكذب على الله امتناعا عقليا وان كنا نجزم بعدمه اي بعدم
اظهار المعجزة على يد الكاذب وعدم الكذب على الله تعالى اذ لا يلزم من جواز الشيء
عقلا عدم الجزم بعدمه كما في العلوم العادية وقدرته تعالى شاملة للممكنات
سلمنا امتناع الاظهار والكذب في نفس الامر لكنا لا نسلم انتفاء القبح العقلي يستلزم
انتفاء الامتناع وانتفاء العلم به لجواز ان يمتنع لمدرك اخر اي يجوز ان يمتنع لسبب اخر
اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب ام انتفاء العلم به كما قال الفاضل
والجواب عن الاول ان المدعى ليس هو امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب بل المدعى
استلزام ذلك امتناع العلم بصدق النبي فينسد باب اثبات النبوة فمنع امتناع
اظهار المعجز على يد الكاذب منع لمقدمة لم يدعها المستدل على ان الامتناع هنا ليس
بمعنى اللامقدورية بل بمعنى الاستحالة التي في نفس الامر وان كان ممكنا مقدورا
بالنظر الى الذات فلا ينافي شمول قدرته وعن الثاني ان المدرك الاخر ان كان
هو ان القبح بمعنى مخالفة المصلحة منتف عنه تعالى عقلا ومن المعلوم ان الكذب واظهار
المعجزة على يد الكاذب مخالف للمصلحة او ان علمنا قطعا انه نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه كما قيل فجوابهما ظاهر اما الاول فلان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه
تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا مستحق فاعله الذم وهو تعالى منزه عنه فيلزم القول
بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه واما الثاني فلانه قد صرح في المواقف بان
النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي وان كان هو العادة كما هو المنقول عنه
في المواقف بمعنى انه قد علم بالعادة ان الله تعالى لم يظهر المعجز على يد الكاذب فيشكل
في اظهار المعجز اولا على يد النبي الاول اذ لم تتحقق العادة بعد وح لم يثبت نبوته

احد من الانبياء والقول بانا نعلم ح حصول بخلق العلم الضروري او الالهام بانه نبي حق او بان معجزه دالة على مدعاه مستبعد مثله لغير النبي وخلاف العادة كما اعترف

بحث ٢

به في بعض اللغات وان كان غير ذلك فالاصل عدمه على انه اذا جاز واحتمل اظهار المعجزة على يد الكاذب ولم يعلم ما تم منه ارتفع الوثوق بالبعثة وبكلام الله تعالى واحتمال غير القبح العقلي مما ذكر والا يرفع هذا الاحتمال وما دام هذا الاحتمال قائما لا يحصل الوثوق قطعا ولا ترى اي عدم كونهما عقليين وذلك مفهوم من المقام وان لم يكن مذكورا في لفظ الكلام يؤدي الى افحام الانبياء اي اسكاتهم وعجزهم عن اثبات النبوة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كان الوجوب على هذا التقدير لا يتحقق قبل الشرع فاذا طلب النبي صلى الله عليه وآله من المكلف اتباعه فله ان يقول لا يجب على اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر الى معجزتك ولا انظر في معجزتك حتى يجب على النظر اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه والنظر لا يجب على الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي ع وبعبارة اوضح لا يجب على النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع اذ لا وجوب على ما هو المفروض الا من الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر واما لا انظر ما لم يجب اعترض عليه بوجهين الاول انه مشترك الالزام لان النظر وان وجب بالعقل لكن ليس وجوبه ضروريا للتوقف على افادة النظر العلم مطلقا وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ومنعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويجي ما عليه لا يقال ما ذكرتم يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله تعالى والكلام في النظر في المعجزة لانا نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته فتوقف على هذه المقدمات ايضا وكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوب النظر نظريا فللمكلف ان يقول لا يجب على النظر في المعجزة

ما لم انظر في وجوبه ولا انظر في وجوبه ما لم يجب على اذ لا يجب ما ليس بواجب على لا انظر فيه او يقول لا يجب على النظر فيه ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم العقل به ما لم انظر فيه وانا لا انظر في وجوبه ما لم يجب على لما عرفت الى هذا اشار العضدي واورده الشريف واجيب عنه اولا بانه يجب على الله تعالى اراءة المكلف المعجزة اذ اللطف واجب على ما هو رأي الامامية والمعتزلة وح لا يلزم الافحام لا يقال للاشاعرة ان يقولوا اعادة الله جارية باراءتها للمكلف فلا يلزم الافحام ايضا لانا نقول لا جراء العادة لا يمكن في اول نبي كما سبق وثانيا بان وجوب النظر وان كان نظريا لكنه من النظريات الجلية التي تنبه فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكلما يحصل به دفع الضرر يكون واجبا عقلا وهاتان المقدمات قطعيتان والنساق الذهن منهما الى النتيجة جلي فهو واضح يجري مجرى الضروريات وما ذكروا من قبيل التشكيك في الضروريات فلا يلتفت اليه والحاصل ان العلم بوجوب النظر ضروري يحتاج الى التنبيه على طريق نظري لا يقال للمكلف ان لا يصغى الى كلام النبي ص الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام لانا نقول يجب على الله تعالى اطلاع المكلف على هذا التنبيه وسماعه من النبي لانه لطف واللطف عندنا واجب وهذا كما يجب على الله تعالى اظهار المعجزة على دعوى النبي واظهار انه مكلف وقولنا انظر في معجزتي الثاني ان قوله لا انظر حتى يجب على غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظ ولو سلمنا ان النظر يتوقف على وجوبه لكن قوله لا يجب على النظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان وجوب النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور لان تحقق العلم يتوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب مطابقته اياه لا يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا لانا نقول ليس من تكليف الغافل المستحيل لان الغافل الذي لا يجوز تكليفه هو من لا يفهم الخطاب

كالصبيان او يفهمه لكن لم يقل اليه انه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحققه والا لزم الدور والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا الجواب المحقق عما قيل على ايجاب معرفة الله من انه اما تكليف الغافل او امر بتحصيل الحاصل لا ما قيل من ان ذلك مستثنى عن قاعدة تكليف الغافل اذ لا جواز للاستثناء في الدلائل القطعية كما قالوا و الجواب اما عن قوله النظر لا يتوقف على وجوب النظر فهو ان جواز النظر في المعجزة من غير معرفة وجوبه لا يفيد لان النظر اذا كان جائزا فلا يمكن الزام المكلف به وهو معنى الافحام واما عن قوله فان وجوب النظر ثابت في نفس الامر فهو انه يلزم تكليف الغافل قوله ليس من المستحيل قلنا هو لم يعلم بتوجه التكليف ولا معنى لتكليف الغافل المستحيل الا ذلك ان مجرد صدور الفعل لا يكفي في الامتثال بل لا بد مع ذلك ان يكون على جهة الامتثال عنه ولا يحصل ذلك الا بالنية ولا نية الا بعد المعرفة اذ يمتنع نية ما لا يعرف ولانا نعلم قطعا اي علما قطعيا اخباريا للعاقل للصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما اي تساوي الصدق والكذب من كل وجه يصلح مرجحا للصدق ولو لا كونهما عقليين لما كان كذلك لا يقال لو سلم ذلك في الشاهد اي في افعالنا كذلك لا يلزم في الغائب اي في افعاله تعالى الحق اذ لا يلزم من كون فعلنا متصفا بالحسن والقبح العقليين كون فعله تعالى كذلك اذ قد يختلف الفعل في الحسن بالنسبة الى الفاعلين وكذا القبح فانا نقطع بان الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية وانه منا قبيح اذ نجزم على السيد تمكين عبده من المعاصي اجماعا لانا نقول لا قائل بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح العقليين في حقنا وفي افعالنا ثبت في افعاله تعالى وكون ما هو حسن بالنسبة الينا حسن بالنسبة اليه ليس مهما في هذا المقام احتجوا اي الاشاعرة على ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور

فالشرع

من الشرع بان افعال العباد اضطرارية وكلما كان كذلك لم يتصف بالحسن والقبح العقليين فافعال العباد لم تتصف بهما فينتفي الحسن والقبح العقليين عن افعالهم اما الصغرى فلان العبد لو كان قادرا على الفعل فان كان صدوره لا لمرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح وهو مح وان كان لمرجح فان كان من العبد نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل او كان من الله فان فعله وجب الفعل والا امتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع واما الكبرى فلانه اذا لم يكن للعبد فعل فكيف يحسن ويقبح او نقول ان الافعال الاضطرارية لا توصف بالحسن والقبح للاتفاق عليه وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على نفي التعذيب قبل بعثة الرسل ولو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل بيان الملازمة ان التعذيب لازم للواجب على تركه والحرام على فعله واذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل بعثة الرسل مع تحقق لوازمهما معهما اعني التعذيب والذم والمدح والثواب فان الشارح وقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان فظاهر اذ العقل انما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما لا العقاب واما الشرعيات فلانه تعالى قد يعفوا عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم قبل وقوع العقاب وان لم يكن من لوازمهما لكن عدم الامن ونوعه لازم لهما ضرورة جواز العقاب وهذا اشتقاق لورود الاية بعدم وقوعه فكذا ملزومه ورد بانا لا نسلم ان عدم الامن وقوعه من لوازم الوجوب والتحريم مطلقا بل بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل الخ ثم قال فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفي وقوع التعذيب لا نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا تدل على نفي الوجوب وبه قد فهم ما قيل ان معنى الاية انه ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين

ولما كنا لاعنين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب الكشاف ان
معناه ما صح منا صحة تدعوا اليها الحكمة ان نعذب قوما الا ان نبعث اليهم رسولا
ثم قال وايضا لا يلزم من نفي التعذيب المغيا ببعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا
لاحتمال التعذيب بعدها اقول كانه يشير الى ان المراد من التعذيب المذكور في
الاية العذاب الدنيوي بدلالة السياق قيل وفيه نظر لان الاية لما دلت على انه لا
يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان قبل تنبيههم بارسال
الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركها قبل ذلك اولى
وانت خبير بما فيه هذا وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقدح في الدليل انك قد عرفت
ان القبيح بمعنى ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر من العذاب
ما يتألم به المعذب والذم قد يكون بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه
الالم فتامل والجواب عن الاول المنع من صغرى القياس القائلة بان افعال
العباد اضطرارية وقد كذبناها في كتب الكلامية وقد ذكر في تكذيبها وجوه
الاول انه لا تشكيك في الضرورية للتفرقة الضرورية بين حركتي المختار
كالمرتعش والصاعد بالارادة والهادي منهما لا يبقى الضرورية وجود
القدرة لا تاثيرها وهو المعتبر في الاختيارية بمعنى ان المعلوم بالضرورة هو ان
للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط واما ان قدرته مؤثرة فيه فليكون
اختياريا فلا لانا نقول وجود الاختيار بدون التاثير كعدمه الثاني انه ينقض بفعل
الباري تعالى فيلزم بالدليل الذي ذكرتموه ان يكون موجدا للفعل بالقدرة والاختيار
لا يقال ارادة الله تعالى قديمة فلا يحتاج الى مرجح بخلاف ارادة العبد فانها
لحدوثها تحتاج الى ارادة تخلقها انه تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا
للتسلسل في الارادات حتى تعرض صدورها عنها او ان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج
الى مرجح لانا نقول الوجهان لا يجديان اما الاول فلان الارادة القديمة لا تكفي

في وجود

في وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها او للقدرة اذ لو كان كلما يفتقر اليه وجوده
قديما لزم قدمه واما الثاني فلانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم
يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وان اراد التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو
التعلق الحادث الذي فيه الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد
في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق اخر حادث لم يتم ايضا لاحتياج وجوده
في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه وايضا لو اقتضى ذات الفاعل
مع هذا التعلق ان يحدث في زمان معين وذلك يكون كافيا فيه للزم وجود الحادث في هذا
الزمان في الازل ولو فرض على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ما لم يكن كافيا
في الاقتضاء الثالث لو كان فعل العبد اضطراريا لزم ان لا يكلف بالفعل اصلا لعدم وقوع
التكليف الا بالمختار عندكم وان جوزتموه فلا حسن ولا قبح شرعا لا يقال ان وجود الاختيار
كاف في الشرع بمعنى انه لا يحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتاثير وعندكم لولا استقلال
العبد بالفعل وتاثيره قدرته لقبح التكليف عقلا لانا نقول قد بينا ان وجود الاختيار
بدون التاثير كعدمه الرابع وهو التحقيق والبواقي الزامية لم يبرهن منها وجه الفساد
بعينه انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب فلا يلزم اضطرار
الفاعل اذ استواء الطرفين في المختار بالنظر الى القدرة فوجوب احدهما بالنظر
الى الارادة لا ينافيه وحاصله ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك
قبل تحقق الداعي الى احدهما وتحقق الارادة الجازمة واما بعده فيجب الطرف الذي
تعلقت به الارادة واقترن به الداعي وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه لا يقال
انما كان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار من الله تعالى ثم ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره
والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا يكون اختياريا لانا نقول ان اردتم
بكون ما يجب الفعل عنده من الله تعالى ان خلق الاختيار منه تعالى فهذا مما لا نزاع فيه
وذلك لا يقتضي وجوب الفعل عنده ولا يلزم استقلاله به وان اردتم ان تعلق

الحادث

مجدد م

اختياره بالفعل منه تعالى فهو ممنوع وعن الثاني ان السمع متأول بما ذكرناه في نهاية الوصول
وهو ان المراد ما كنا معذبين بالاوامر السمعية ونجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة
بينهما للمشاركة في الهداية والارشاد وفيه ان الاحتمال الاول وان كان مرجوحا لمخالفتهما
الاصل من جهة ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام
بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره وقد اولت الاية بوجه اخر وهو ان المعنى وما كنا
معذبين حتى نبعثهم بعض التنبيه وخصوص الرسول ليس بمراد بل هو اطلاق الجزئي على
الكلي تذنيبان اي فرعان على ما سبق بحث عنهما العدلية والاشاعرة بعد تسليم الحسن
والقبح العقليين الفرع الاول شكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر صرف العبد جميع
ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله وبالمنعم المنعم الحقيقي يعني شكر الباري تعالى واجب عقلا
لانه لو لم يجب شكر الباري المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة اي معرفة الباري
تعالى عقلا لعدم الفرق بينهما يعني ان العقل قاض بتساوي الشكر والمعرفة وانه لا فرق
بينهما فاذا لم يقض بوجوب شكره تعالى لم يقض وجوب المعرفة لاستحالة الترجيح بلا مرجح و
الثاني وهو عدم وجوب المعرفة عقلا باطل والا لزم من محذور افحام الانبياء وتوضيح
الملازمة ان للمكلف ح ان يقول لا يتيسر لي التصديق بشريعتك الا بعد معرفة
الله تعالى وليس علي معرفته الا بعد التصديق بشريعتك فيلزم الدور فينقطع النبي صلى
الله عليه وآله وقد سبق ما عليه ايرادا وجوابا في المقدمة وهو عدم وجوب الشكر عقلا
مثله في البطلان وفي كلام المصنف مناقشة ذكرها الشارح وهو انه قد جعل عدم وجوب
الشكر عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على التلازم بعدم
الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على عدم وجوب المعرفة
عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام
العام الخاص وليس بطلاحه ليستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب
شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو متفق على حقيقته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب

كمعرفة

معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه

المعرفة ضروري ويمكن دفع المناقشة بحمل الضرورة على الوجوب لا على البداهة لكنه خلاف
الظاهر ولانه اي شكر المنعم دافع للخوف يعني يتوقف دفع الخوف عليه اذ العاقل اذا رأى
ما عليه من النعم الجسام التي لا تحصى حينا فحينا علم انه لا يمتنع كون المنعم بها
قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه فيحصل له خوف ودفع الخوف واجب عقلا فما يتوقف هو
عليه يكون واجبا عقلا قيل خوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على
الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من
نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما انه كالاستهزاء وما مثلنا الا كمثل فقير حضر مائدة ملك
عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم كرما وهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق
يذكرها في المجامع والمحافل ويشكره عليها بتحريك انملته دائما لاجله فانه يعد استهزاء
منه بالملك كذا قال بعضهم والجواب عن الاول انا وان سلمنا انه تصرف في
ملك الغير بغير اذنه لكن ليس فيه ضرر على المالك لانه لا ينقص منه ما لم يلك متنزه عن
الاحتياج اليه فيحكم العقل بجوازه على انه قال بعد هذا في المسئلة اللاحقة حرمة التصرف
في ملك الغير ممنوعة لانها تبنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية لكن
فيمن يلحقه ضرر في ملكه وعن الثاني انا نمنع صحة القياس اذ قياس شكر العبد بالنسبة
الى المنعم الحقيقي على شكر بعض خدام الملك بالنسبة الى الملك قياس مع الفارق وهو ان
بعض خدام الملك يقدر على الشكر بغير هذا الطريق وهو طريق تحريك انملته بخلاف
العبد بالنسبة الى المنعم الحقيقي لانه لا يقدر على الشكر الا به في جميع ما انعم الله به عليه فلا
يكون استهزاء كذا افاد الشريف احتجت الاشاعرة على انه واجب شرعا على تقدير تسليم
الاصل المذكور ايضا بان الوجوب اي وجوب الشكر عقلا اما لفائدة او لا لفائدة فان
كان لا لفائدة فهو عبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة والفائدة اما للمشكور وهو ممتنع
تعالى فهو اجل اللزوم احتياجه اليها واستكماله بها او للشاكر فهي ان كانت عاجلة اي في الدنيا
فهي منتفية لان من الشكر في الدنيا فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية والعاجل

فيها التعب كا حصل للنفس فيه وما يكون كذلك لا يكون فيه فائدة دنيوية وفيه نظر اذ قد يكون مع اشتماله على المشقة متضمن لفوايد ومصالح دنيوية كما ورد ان صلوة الليل توسع الرزق وصلة الرحم تزيد في العمر وان كانت آجلة اى في الآخرة امكن ايصالها الى العبد الشاكر بدونه بدون توسط الشكر فكان الشكر عبثا وايضا امور الآخرة من الغيوب الباطنة التى لا مجال للعقل فيها والجواب بوجهين الاول لم لا يجب الشكر لكونه شكرا ولا يستلزم فائدة اخرى اذ لا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى للاخرى وهكذا الى النهاية وانه ح ادلم يكون الوجوب عقلا لفائدة آجلة قولكم توسطه عبث قلنا م لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب ولا يمكن ايصالها على وجه الاستحقاق بدون توسط الشكر ويمكن ان يقال لفائدة عاجلة وهى دفع الخوف من النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه ولا شك انه من اعظم الفوايد لا يقال هنا انما يتم لو حصر هنا الاحتمال بالبال وهو مم لانا نقول الغالب حصول هذا الاحتمال على بال كل عاقل فانه اذا راى ما عليه من النعم علم انه لا يستحق المنعم بها قد الزمها الشكر ويعاقبه على تركه وما قيل عليه مدفوع بما مر الثاني ان المراد بالوجوب العقلى ادراك العقل بحده بالضرورة او بالنظر بانه مشتمل على صفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه مثلا احسن العبادات متحقق في الواقع الان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وح جاز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما يكشف الشرع عنه وبعد كشف الشرع عنه كان مقصوده باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث وهذا الجواب اولى مما اجيب بانه يكفى تحقق الفائدة وترتبها على الفعل بالواقع ولا يشترط العلم بتلك الفائدة لانه منظور بكونه عبثا عند المعتزلة لان افعال العباد معللة بالاغراض على رايهم فلا يكفى في الخروج عن العبث مجرد اشتماله في الواقع على الفائدة بل يجب ان تكون الفائدة مما علمها المكلف عقلا **الفرع الثاني** الفعل اما

اضطرارى

اضطرارى وهو ما لم يمكن البقاء والتعيش بدونه او اختيارى وهو بخلافه فعند الاشاعرة لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اذ لا حكم عندهم الا من الشرع كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شىء من افعالهم سواء كانت اضطرارية ام لا وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة قطعا واما الاختيارية فقسموها الى قسمين ما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح بضرورة او باستدلال وما يقضى فيه بحسن وقبح وبا على هذا فما قسمه الاشاعرة معهم بعد تسليم الحسن والقبح العقليين انما هى في القسم الاول لا في الثاني ولا في الاضطرارية فانهم اكتفوا في بطلان قولهم فيها بابطال قاعدة التحسين والتقبيح هذا هو المفهوم من كلام الشريف وقال المحقق ان الافعال البشرية منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهواء ولا بد من القطع بعدم المنع منها الا عند مجوزى تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضرورية كالاكل الفاكهة وشبهها مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه بضرورة ولا استدلال وقد اختلف فيه وكذا قال الشارح والمذاهب في ذلك ثلثة الحظر والاباحة والوقف واليها اشار بقوله ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التى ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف ابو الحسن الاشعرى بمعنى ان الفعل الذى لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسن او قبح يحكم العقل بان لذلك الفعل في نفسه حكما من الشارع الحظر او الاباحة حتى ان بعض افراده مباح وبعضها محظور لكن لا ندرى ايهما الثابت في الفعل المعين فالتوقف بمعنى عدم العلم وهذا التفسير اوضح من قولهم المراد بالوقف انه لا حكم فيها اصلا اذ ليس هذا وقفا بل قطعا بعدم الحكم فان قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة العقلية مع انا فرضنا انه لا حكم للعقل فيها بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذى لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلى في فعل يحكم العقل فيها على الاجمال لانها محرمة او مباحة عند العقل هذا ملخص ما قاله المحقق الثاني وقيل

وقيل تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بنظم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم المخصوص الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد بالحكم المنفى الحكم الضرورى ولا يخفى ما فيه من التعسف وانت خبير بانه يجوز ان يراد ان العقل لا يدرك هاهنا صفة محسنة او مقبحة ويراد بها ما يتناول الذات ولا استعاد فيه لانهم اطلقوا الصفة على الذاتيات وقالوا المثلان ما يشتركان في جميع صفات النفس فيجرى على جميع المذاهب وحاصله ان العقل لا يدرك علة حسن اكل الفواكه مثلا ولا علة قبحه من حيث انها علة على سبيل التفصيل بخصوصه وان علم اجمالا بمقتضى دليل الحظر مثلا انه مشتمل على علة وسبب والعلم بخصوصية العلة لا يحصل من العلم بثبوت الحكم على الاجمال ويراد بالتفصيل والاجمال التفصيل والاجمال في العلم بالعلة لا في الحكم على فعل فعل على ما يفهم من ظاهر كلام المحقق الثاني فتم ولنا اى على القول الثاني وهو انها على الاباحة لنا انها اى الافعال الاختيارية كشرب الماء مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة اذ الفرض ذلك ولا ضرر على المالك في تناولها تعالى فتوجب حسنه اى حسن تناولها كالاستظلال بحائط الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته بغير اذنه والمراد ان المراد بهذا التشبيه هو القياس فاعترض عليه بمنع الاصل المقيس عليه لانه المتنازع فيه اى لا نسلم ان الحكم فيه هو الاباحة العقلية فانه في الاستظلال ونحوه ويمكن ان يراد به التمثيل ويدعى البداهة في معلومية الاذن فيه لانه قياس ولهذا قال الاستاد من ملك بحرا لا ينزف وانصف بغاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها انتهى ومراده بذلك ان تناول العبد المستلذات التى جعلها الله تعالى بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر مالكه بل اقل فكيف يحكم العقل بتحريمه وبهذا يندفع ما قيل من انه مثال آخر على الاستاد يفيد استبعاد الحظر ولا حجة فيه اى المانع من الاباحة

واما

واما على التحريم فلانه اى التناول او مجموع الافعال الاختيارية تصرف في مال الغير من غير اذنه فكان حراما كما في الشاهد وجوابه الاذن معلوم عقلا كما في الشاهد كالاستظلال بجدار الغير بلا فرق بان الشاهد وهو العبد يتضرر بذلك التصرف دون الله تعالى لتعاليه عن التضرر وبالنقض بالتنفس في الهواء فانه يستباح عقلا من غير توقف على اذن لا يقال ذلك لكونه ضرورة فهو محل النزاع لانا نقول لو كان كذلك لوجب الاقتصار على القدر الضرورى وليس كذلك اتفاقا **التقسيم الثالث** للفعل باعتبار كونه مجزيا وغير مجز ولما كان موضوع هذا التقسيم اخص من موضوعى التقسيمين اللذين قبله اخره عنهما وذلك لان موضوع الاول يشمل العبادات والمعاملات وموضوع الثاني يشملهما مع افعال الواجب وهذا مختص بالعبادات من افعال العبيد الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اى بذلك الفعل ومعنى السقوط خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف وانما يحصل ذلك اى كون الاتيان به كافيا لو اتى المكلف به اى بالفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقيل الاجزاء سقوط القضاء عمن اتى به وقد مضى فيه تحقيقه ورد ايضا بانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فهو فيقولون سقط القضاء لكون الفعل مجزيا فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولرد كون المعرف مع المعرف متحدين بالذات ليصح الحمل سواء كان التعريف بالذاتيات او بالعوارض وعلى هذا الاتم الذى بما قيل سلمنا التغاير لكنه غير قادح لجواز التعريف بالاعم المساوى لانه يقال التعجب علة للضاحك وكذا صح الشيخ ابو على بعلية الفصل للجنس مع اتحادهما بالذات لانا نقول فيهما بحث واما الاول فالتحقق فيه لاحد المتساويين للآخر واما الثاني فمنظور فيه ولو سلم فيجاب عنه بما يجاب به عن الاول والاقرب انه لا يراد بالتعليل هاهنا العلية الخارجية بل الاستدلال لتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما في قولنا الانسان موجود لوجود الضاحك وقيل الاجزاء حصول الامتثال بالاتيان بالمامور به والفرق بين التعريفات بين فان الاجزاء

الثالث م

على الاول نفس الاتيان بالواجب دون الاخيرين وعلى الاتيان بالواجب على وجهه تحققه
بالاتفاق اذ لا معنى لحصول الامتثال الا هذا بخلاف الثاني فان كون الاتيان المذكور
محققا لسقوط القضاء مما اختلف فيه وقد لا يكون له الفعل كله اي مجزيا اذا لم يوقعه
المكلف على وجهه المطلوب منه ثم ان الفعل قد يكون له جهة واحدة وقد يكون له
اكثر وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات ليكون
باعتبار بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة فان لها جهة
شرعية وهي استجماعها للشرايط والاركان وغير شرعية وهي ان لا تكون كذلك فتوصف
بالاجزاء وبعدمه بجهتين اما ما لا يقع من الافعال الا على جهة واحدة كالمعرفة اي معرفة

وحده م

الله فانها لا تقع الا على وجه واحد لان معرفته العلم بذاته وصفاته على الوجه المطابق
وغير ذلك لا يكون معرفة فان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه اصلا فلا يقع عرفة
معرفة غير مجزية لان الغرض انه لم يعرفه مطلقا وفيه مناقشة لان الشارع عين وجوب
معرفته تعالى على وجه مخصوص فان حصلت معرفته على هذا الوجه فهي مجزية وان لم
تحصل عليه فهي غير مجزية فوجه تصور الاجزاء او اللااجزاء في المعرفة غير واضح بل هي
مثل الصلوة والصوم بعينهما **تنبيه** قد عرفت ان الفعل يشمل افعال القلوب وغيرها
فالعلم والمعرفة من الافعال ثم على القاعدة اعتراض وهو ان ما له جهة واحدة فقط
ان وجد فيه مفهوم الاجزاء على اختلاف التعريفات فهو مجزي والا فلا وجوابه ان
المراد عدم تعارف الاطلاق وان وجد المفهوم او بان المعنى ما له جهة شرعية
فقط وهي لا تنفك عنه لا يوصف بعض افراده بالاجزاء والبعض بعدمه لان كل فرد
منه مقارن للجهة الشرعية فالكل مجزي بخلاف ما له جهتان ولم تتحقق مع كل منهما فانه
يوصف بعض افراده بالاجزاء وهو ما قرن بالشرعية وبعضها وهو ما لم يقرن بها
لا يوصف به **التقسيم الرابع** باعتبار القضاء والاداء والاعادة وموضوعه اخص مما قبله
لان العبادة الموقتة الواجبة ان اتى بها في وقته اولا حقيقة او حكما سمي ذلك الاتيان

ادا

اداء فيخرج عن التعريف ما لم يقيد له وقت كالنذر المطلق وانما قلنا حقيقة او حكما
ليدخل صلوة من ادرك من الوقت ركعة فانه في حكم من ادرك تمام الوقت كله وبقولنا
اولا يخرج قضاء رمضان فانه موقت بما قبل رمضان الذي بعده ومع ذلك فانه فهو
قضاء لانه توقيت ثان لا اول وهو مفهوم من التعريف بقرينة قوله ثانيا وان كان
اتى به بعد وقته المقدر له اولا شرعا اي الوقت المضيق اي الذي لا يجوز تاخيره عنه
او بعد وقته الموسع سمي ذلك الاتيان قضاء فخرج الاداء والاعادة وما ليس له وقت
وان فعل اي الواجب ثانيا في وقته المقدر له شرعا لوقوع الفعل الاول على نوع من
الخلل المجرد عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة واورد على
تعريف الاداء ان الوقت المقدر ان اريد به المقدر لادائه لزم الدور وان اريد
الاعم فللقضاء ايضا وقت وهو بعد وقت الاداء والاتي به اتى في وقته ولا يندفع بالتقييد
بالمقدر شرعا اذ هو منقوض بقضاء الحج فان الوقت مقدر لقضائه مثل ما لادائه
وهو في الفور لسنة ثانية وايضا قضاء الصلوات معين بوقت الذكر عند بعضهم
او وقت الذكر وما بعده وهو زمان قد قدر له كذا قيل ويمكن الجواب بان يراد بالمقدر
له ما قدر له اولا كما عرفت له ولا يراد بالاول ما يضاف الى الثاني بل ما قدره الشارع ابتداء
للاتيان بالفعل واورد ايضا صلوة الولي اخر الوقت عن الميت اذا مات في اول الوقت
فانه اتى بالواجب في وقته مع انه قضاء الا ان يقال اخر وقت الصلوة بالنسبة الى هذا
الميت هو زمان الموت فصلوة الولي واقعة بعد وقته كذا ذكره بعض الافاضل بقي هنا
امور يجب التنبيه عليها **الاول** قيل لو احرم بالحج ثم افسده فان الماتي به بعد ذلك
يكون قضاء لانه بمجرد احرامه تضيق عليه الاتيان به في ذلك العام اتفاقا فيجب ح
نية القضاء وفيه اشكال اذ لو كان مثل هذه المضايقة المذكورة توقيتا لزم كون
النذر المطلق موقتا اذا شرع فيه ثم افسده على تقدير تحريم قطعه كالصلوة المنذورة والظ
عدم وجوب نية القضاء ولعل اطلاقهم القضاء على الحج المذكور مجاز بمعنى الارادة فعله مرة

اخرى فانه احد معانيه لغة والعلاقة المشابهة في الاستدراك وبهذا ظهر ان المراد
بالاول ليس المقابل للثاني كما سبق والا لخرج مثل الحج فانه ليس له قضاء لو وقع اداء
فيما قدر له شرعا اولا **الثاني** الاتيان بالصلوة جماعة بعد الاتيان بها فرادى ليسمى
اعادة مع عدم وقوع الخلل اللهم الا ان يعمم الخلل بحيث يدخل فيه مثل ذلك **الثالث** اذا
اعتبرنا الوقت في الاعادة كما اعتبره المص كان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء
الاتيان بالعبادة في وقتها فقط وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان اخر وهو الاعادة او غير
مسبوق وبعضهم لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد
من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت
ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن
مسبوقا باتيان اخر ومنهم من جعل قيد اولا في الاداء متعلقا بالاتيان اي الاداء ما
اتى به اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء وح اذا اعتبرنا الوقت في الاعادة كانت
الاقسام متباينة والا فهي مباينة للاداء وبينها وبين القضاء عموم من وجه وذلك ظاهر
الرابع جعل المص مورد التقسيم الواجب خاصة والاحسن جعله مطلق العبادة الموقتة
لتدخل النوافل الموقتة وحين فرغ من البحث عن مفهوم الاداء والقضاء اشار الى ما
يتفرع على ذلك وتوضيحه ان الواجب الموسع كالنذر المطلق والظهر مثلا يجوز اداؤه
في كل جزء من اجزاء الوقت بدون تضيق اذا لم يغلب على ظنه انه لا يعيش الى اخر
الوقت ولو ظن الموت في جزء ما منه فظن انه لو اخر الفعل اليه مات فيه وجب التبادر
فقال وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله
مات فيه ولو شك فالظاهر لا عصيان ايضا ولو اخره ولم يمت بان عاش الى
ذلك الوقت الذي ظن الموت فيه فقال القاضي ابو بكر الباقلاني يصير ذلك الوقت
الموسع قضاء لانه صار وقته المقدر له شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فالاتيان
بعده قضاء وليس هذا القول بمعتمد لظهور بطلان ظنه فلا اثر له في الاحكام الشرعية

وان عصى

بناء على عدم وجوب القضاء م

فجئة م

وان عصى بالتاخير والمعتبر من الظن ما لم يظهر خطاؤه فان من اعتقد انقضاء الوقت ثم ظهر خطاؤه
ولاتى به في الوقت فهو اداء اتفاقا ولا اثر لاعتقاده فيكون هذا ايضا اداء لصدق تعريف
الاداء عليه وايضا يلزم على القاضي جواز تاخير هذا القضاء على الفور وهو باطل اتفاقا
غلبة ولو اخر الموسع مع ظن السلامة اي غلب على ظنه سلامته الى الوقت الاخر فمات لم يعص لعدم
علمه وظنه بتعيين اول الوقت ولانه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على تقدير الموت
اذ الموت لا يصلح سببا للعصيان ولان التاخير جائز له ولا تاثيم في فعل الجائز فان قيل
شرط الجواز سلامة العاقبة قلنا لم يوجد مانع للجواز والظ لا فرق بين ما وقته العمر وغيره
وقال العضدي تبعا لابن الحاجب ما وقته العمر لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب وتبعه
المحشي وفيه نظر لانه كما في الدليل **فايدة** الواجب على الفور كالحج والزكوة اذا اخره عن
اول اوقات الامكان عصى وهو اداء لانه لم يتعين وقته بقدره وانما وجب المبادرة اليه والامر
يقتضي وجوب الاداء في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضاء صلوة على الفور فاخر فلا نقول
انه قضاء القضاء بذلك صرح المص في يه ومن هذا الباب ما لو ظنت المرءة طرو الحيض عليها
في اثناء الوقت من يوم معين فان الفرض يتضيق عليها ايضا وكذا لو ظن صاحب السلس والبطن
وقوع ذلك في بعض الوقت من غير انقطاعه في بعضه بحيث تتسع الصلوة فانه في جميع ذلك
يتبع ظنه ويجب عليه تحري الفرصة ثم القضاء اي قضاء الواجب كما ذكر في التقسيم ولا يرد
عليه النقض بقضاء النوافل مثلا فانه يتحقق فيها القضاء كما يتحقق الاداء والاعادة كما عرفت انما
يثبت بدليله عند سبب وجوب الاداء مع علم فعل الاداء اما مع وجوبه اي وجوب الاداء وتركه
كما ترك الصلوة عمدا حتى خرج الوقت فالاتيان بها في وقت بعد وقت الاداء مع تحقق سبب وجوبه
في ذلك الوقت قضاء وهو ما وجب اداؤه في هذا الوقت المقدر له شرعا لعدم المانع او مع عدم
الوجوب اي وجوب الاداء في وقته المعين لامتناعه اي امتناع الاداء في وقته عقلا كالنائم لا حال له
العقل تحقق الاتيان بها فيها حال النوم او امتناع الاداء شرعا كالحائض فان صدور الصلوة
عنها في حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصلوة انما استفيد من الشرع او مع علم

عليه الوجوب لا لامتناعه اي لا لامتناع الاداء في وقته بل امكن اداؤه في هذا الوقت كالمسافر بالنسبة
للصوم اذا لم يقدم الى محل يجب عليه فيه التمام قبل الزوال اي زوال الشمس فان تحقق الصوم منه
ممكن عقلا وشرعا فاذا ترك الصوم وجب عليه القضاء لوجود سبب وجوب الصوم مع عدم وجوبه
وعدم امتناعه عقلا مطلقا او كالمريض اي او كالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال بالنسبة الى الصوم
ايضا فانه كالمسافر لما ذكر الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله
باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه ففي جميع هذه الصور يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب
فيها كالدلوك والشهر دون الوجوب خلافا لبعض العامة حيث زعم ان الوجوب محقق في
هذه الصورة وهو خطاء فان الحايض مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها كذا
قالوا قيل وفيه نظر فان هذا انما ينفي القول بوجوب فعل العبادة كالصوم مثلا حال الحيض والنوم
اما لو قيل بانها واجبة حال النوم والحيض بان يفعلها المكلف بعد زوالهما فلا اشكال اذ اللازم عدم جواز
فعله في الحيض والمامور بتركه هو العبادة وقت الوجوب لا وقت الفعل وانت خبير بان هذا راجع
الى ان القضاء بامر هو بامر جديد او بالامر الاول ولا يخفى عليك ان ايجاب الصلوة حال
النوم من تكليف الغافل ثم يجري على قواعدهم من ان التكليف ازلي والتكليف التنجيزي عن كون
الفعل مطلوبا وهو عقيب النوم تامل **التقسيم الخامس** الفعل قد يكون عزيمة وهي لغة مشتقة
من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل اولي
العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق والهدى واصطلاحا ما اشار اليه بقوله وهو اي العزيمة
وتذكير الضمير باعتبار الموصوف ما جاز اي الفعل الذي جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
كالصلوة الخمس ونحوها والمراد بالمقتضي الدليل وبقيامه بقاؤه معمولا به او رخصة وهي لغة
اليسر والتسهيل ومنه لغة رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا ما اشار اليه
بقوله وهو الفعل الجايز فعله معه اي مع قيام المقتضي منه فيباح الاصل ليس رخصة لان
جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وكذا المنسوخ تحريما اذ لا قيام لمقتضي التحريم حيث
لم يبق معمولا به وتناول الميتة للمضطر رخصة لان جواز التناول لها اقترن بما يقتضي

قوله م

المنع

المنع وهو سبب تحريم الميتة وقد تجب الرخصة كالتناول المذكور اي تناول الميتة عند خوف
الهلاك من الجوع فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب حتى لو صبر ولم ياكل فمات كان
تاركا للواجب اثما وهي من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لم يقم دليل على تحريم استبقاء
المهجة ثم هو رخصة من حيث هو اشتمال على الخبث المحرم وقد تكون الرخصة مندوبة كتقديم
غسل الجمعة يوم الخميس لخايف الاعواز ومكروهة كالتقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا
اجلا ويخاف من الالتباس على عوام المذهب ومباحة وهو ظ منه بيع العرايا في بعض قوى
للتصريح بلفظ الرخصة في بعض الاخبار قال الشارح ره وقد تكون الرخصة تركا كا
لصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد
المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد انما هو الفعل ويمكن ان يقال بانه لا حاجة الى ذلك
بناء على ان الفعل يشمل الترك ايضا اذ ليس المراد منه العمل المستمر بل هو كف النفس وهو فعل
على ان في كون الصوم والصلوة في السفر رخصة منع ظاهر اذ القصر عندنا عزيمة على ما صرح
به الاصحاب فان قيل تعريف الرخصة صادق عليه وفي الاية الشريفة اشعار اليه قلنا الدليل
لم يدل على وجوب الصيام سفرا لانه مستثنى بالاية ولا على اتمام الصلوة مط لما روي من
ان الصلوة وضعت ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر فلم يكن السبب فيهما قايما
فلا يكونان رخصة حقيقة الا ان الشريعة لما كانت تامة في الجملة امكن اطلاق الرخصة على
القصر مجازا فكان التعبير بالعزيمة اولى قال الشيخ ره لا يسمى فرض السفر قصرا لان
فرض المسافر في السفر مخالف لفرض الحاضر وذلك ظاهر وقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة واجيب بان الاية مسوقة في الخوف وان كان فيها ذكر الضرب بناء على
الاغلبية والقصر في الخوف احاديث من القصر في السفر والنصوص الموجبة للاتمام في الحضر
تكون صلوته مقصورة حقيقة وان اطلق كثير من الاصحاب القصر على صلوة السفر مجازا
من حيث هو مشروعية صلوة الحضر فيها ايضا كما في كثير من السفر كذا افيد **المقصد الثاني**
في البحث عن اللغات التي هي علم بافراد الكلم وكيفية اوضاعها ولا بد له من الوضع والموضوع

يوم م

قوله م

له

١

والواضع فينبغي البحث عن الثلثة فالاول تعيين لفظ بنفسه لمعنى متى اوذا اطلق الاول فهم
الثاني وقيل تعيين اللفظ مط بازاء المعنى وعلى الاول يختص الحقيقة والثاني يجري في
المجاز وسبب الوضع ان الانسان مدني بالطبع اي لا بد في بقائه من التمدن اي الاجتماع
مع بني نوعه اذ هو لا يستقل فيما يحتاج اليه في المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح
ابقاء للبدن وصونا له عن الحر والبرد والسباع بل لا تتحقق هي الا بالتعارف والتعاون
بالمعاوضة او المعارضة فمست الحاجة الى ذلك ولم يكن بد من تعريف بعضهم بعضا ما في
ضمايرهم واللفظ ايسر من الاشارة لشموله الموجودات محسوسة كانت او معقولة والمعدومات
ممكنة كانت او ممتنعة ولسهولته وموافقته للنفس الطبيعي فوضع الالفاظ بازاء المعاني و
الثاني فيه فصول **الاول** في الواضع اذ من المعلوم انه لا دلالة اللفظ على مفهوم دون اخر
مستور فلا بد من اختصاص ولا خفاء انه لا اكان يقتضي مخصصا يخصص بحكم التقسيم العقلي
في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير يخصص في انه تعالى وغيرها والاول مجمع على بطلانه واليه
اشار بقوله ذهب عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة الى ان اللفظ يدل على
المعنى لذاته لانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني بحسب ذواتها لم تختص المعاني في
الدلالة لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح والمحققون على بطلانه اي
بطلان ما ذهب اليه وقالوا لو كان كذلك لاهتدى كل واحد الى كل لغة وهو بط بالوجدان
ولوجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولامتنع نقله من معنى الى اخر بحيث لا يفهم
منه عند الاطلاق الا المعنى الثاني قال التفتازاني ولامتنع ان يجعل اللفظ بواسطة
القرينة يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير وفيه نظر اذ لا
خفاء ان القرينة لا تمنع الدلالة وانما تمنع الارادة والفرق بينهما ظاهر واول صاحب المفتاح
كلام اهل هذا المذهب بان مرادهم ما عليه ايمة الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل
في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة ولا يخفى عليك ان هذا انما في صور جزئية
مخصوصة محصورة فيها فلا يجري في جميع الفاظ لغة واحدة فضلا عن جميع الالفاظ في جميع

لالفاظه م

بحيث م

اللغات

اللغات وذلك واضح والجواب عما استدلوا به ان المخصص اما ارادة الفاعل المختار في ابتداء
لعله المصالح والاغراض ومن الناس الارادة كتخصيص الاعلام بالاشخاص اذ لا مخصص الا الارادة
سواء كان هناك غاية تدعوا اليها ام لا فاللازم الترجيح من غير مرجح وانما الممتنع الترجيح بلا مرجح
او سبق المعنى حال خطور اللفظ في الذهن واذا ثبت ذلك فلا بد من واضع ثم انهم بعد
اثبات الدلالة بالوضع اختلفوا في تعيين الواضع فذهب اهل التوقيف الى انه هو الله
تع واهل الاصطلاح الى انه الناس واهل التوزيع الى التوقيف في البعض والاصطلاح في
البعض بمعنى ان البعض منه تع جزما والبعض الاخر مترددا بينهما على ما سيظهر واهل الوقف الى التجويز
الكل وعدم الحكم لشيء منها وانت خبير في انه لا خلاف في ان واضع الالفاظ الاصطلاحية الخاصة
البشر وانما الخلاف في اللغوية فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية بمعنى ان الله تع
وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لها بالوحي او بخلق اصوات تدل عليها او خلق علم
ضروري لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها اذ المراد بها اما موضوعها الاصطلاحي او المنقولة اليه فعلى
الاول المراد بها اللسان وهي العلامات فيشمل الاسم والفعل والحرف فالكل استعماله تع ادم
وعلى الثاني يثبت المط في الاسم وهو ظ في الاخيرين لعدم القايل بالفصل وقوله تع
ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد بالالسن الجوارح
المخصوصة المسماة باللسان للاتفاق فيها بالتركيب والتاليف ولو فرض اختلافها
في المقدار والشكل لم يحسن جعله اية اذ بدايع الصنع في غيرها اغرب واوضح بل المراد ما يصدر
عنها وهو اللغات تسمية للمسبب باسم السبب ولا فقدان الاصطلاح الى مثله وهو
احسن وجوه المجاز ولانها لو لم تكن توقيفية لكانت اصطلاحية والثاني باطل لافتقار
الاصطلاح الى مثله ضرورة الاحتياج في تعليم الاصطلاح الى اصطلاح اخر والتعليم انما هو
اللفظ والمفروض انه لا توقيف فينتقل الكلام الى تعليم ذلك الكلام الاصطلاحي فيتسلسل
او يدور وهما باطلان واقتصر المص على التسلسل لان الدور نوع منه لعدم تناهي التوقيفات
وفي دلالة ذلك على التوقيف نظر اذ التسلسل يندفع بالتوزيع وابو هاشم واتباعه

الترجيح

على انها اصطلاحية اى مجموع الالفاظ مصطلح البشر لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه اى بلغتهم دل ذلك على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف لاستفادته
منه لو كانت توقيفية كانت متاخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله انما
يكون من لسان رسول من رسله فيتحقق ما قلنا من عدم كون اللغات توقيفية والا
لزم الدور لتقدم كل من الارسال واللغات على الاخر وفيه نظر فان للمانع ان يمنع توقف
التوقيف على الارسال لجواز ان يكون بالوحى الى نبى والنبى اعم من الرسول والاعتراض
على الحجة الاولى منع للقائلين بالتوقيف ثلثة وجوه اشار الى الاول بقوله لم لا يجوز حمل
التعليم الوارد فى الاية على الالهام بالحاجة اى احتياج ادم الى هذه الالفاظ فى محاورة
زوجته وبنيه وبعض عن غيره على وضعها فعلى قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم والاقدار
على وضعها بخلق العلوم المحتاج اليها فيه لانه علمه خطاب فى تلك اجيب بانه خلاف الظ
المتبادر اذ المتبادر منه من تعليم الاسماء تعريف وضعها لمعانيها والى الثانى بقوله
او حمل الاسماء على الصفات والعلامات مثلا ان علمه تعالى كون الفرس للركوب والثور
للحرث لانها اى الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهى العلامة وليس المراد تعليم
الالفاظ الموضوعة للمعانى المستقلة المجردة عن الزمان وتخصيصها بها عرف طارى
نحوى والى الثالث بقوله او علمه ما اصطلح عليه غيره يعنى يجوز ان الله تعالى علمه
الفاظا سبق وضعها المعانى من اقوام قبل ادم واجيب بان الاصل عدم وضع سابق
والاعتراض على الحجة الثانية لم لا يجوز حمل الالسنة على اللغات عند تعذر حملها على
حقيقتها اولى من حملها على الاقدار عليها مع تساويهما فى كونهما اى كون كل منهما اية وقد دفع
الجواب عن هذا الاعتراض من للمص فى شرحه بان اهل العرف يطلقون اللسان على
اللغات فيقولون بلى يعرف لسان العرب اى لغتهم ولا يطلقونه على الاقدار على وضع
اللغات فالاول اولى وايضا على تقدير الثانى يصير معنى الاية هكذا ومن اياته
اختلاف اقداركم على وضع اللغات وهو غير سديد فان اقدار الله تعالى اياكم على وضعها

ليس

ليس مختلفا وانما المختلف اوضاع اللغات وهى غير الاقدار والظاهرات منشاء هذين الجوابين
عدم الاطلاع على حقيقة ذلك الاعتراض وما هو المطلوب منه فتوهموا ان النزاع فى ان
الالسنة مجاز عن اللغات او الاقدار كما يظهر من تقرير المص عنه فى الكتاب وليس كذلك
بل المطلوب ان الالسنة وان كانت مجازا عن اللغات لكن كون اختلافها من ايات
الله لا يدل على ان جهة كونها اية هى توقيف الله اياها لو وضعوها واقدارنا على ذلك
مع صلوح كل منهما لذلك والجهتان سواء بل الثانية اولى لكونها ادل على كمال القدرة و
بديع الصنع ومع يكون التقدير ومن اياته اقداره اياكم على وضع اللغات المختلفة فاندفع
الجوابان والى هذا اشار الفاضل وبه صرح البدخشى فى شرح المنهاج نعم يمكن ان يقال الاية
على ذلك خلاف الظ وليس المطلوب فى مباحث اللغات الجزم والقطع والا لم يثبت
المطلوب فى اكثر المسائل ومع لا يضرنا كون الثانية اولى اذ الكلام فى الظهور لا فى الاولوية
من جهة المبالغة نامل والاعتراض على الحجة الثالثة لهم ايضا ان الاصطلاح قد يعلم بالقراين
والترديد كالاطفال اى كتعليم الوالدين اطفالهم من غير دور ولا تسلسل والى
الاعتراض على حجة ابى هاشم بقوله ونمنع توقف التوقيف على البعثة اى بعثة الرسول لم
لجواز حصوله اى حصول التوقيف بالالهام او بخلق اصوات فى اجسام جمادية او خلق
علم ضرورى للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها واجيب بان هذا خلاف المعتاد
فلو لم يقطع بعدم فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية ويمكن دفعه بجواز خلق العلم
الضرورى فى النبى الغير الرسول وهو معتاد وان كان خلقه فى غيره غير معتاد والاستاد
ابو اسحاق الاسفراينى ومن تابعه من اهل التوزيع على ان ما وقع به التنبيه على الاصطلاح
توقيفى والباقى مصطلح فيكون الابتداء من الله والاتمام من الناس واما العكس فنقله
صاحب التحصيل قولا وقال السبكى اخشى انه مما لم يذهب اليه احد واحتجوا بانه لو لم يكن ذلك
القدر توقيفا لزم الدور او التسلسل كما مر والجواب الجواب والقاضى ابو بكر وغيره على الوقف
لان كلا واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته واما وقوع

البعض دون البعض فقد عرفت بطلان الادلة عليه والذى يظهر من المص الميل اليه على
وفق كثير من الاصوليين ونقله فى بعض الجمهور من المحققين والقاضى والغزالى وفى شرح
العضد ان النزاع ان كان فى القطع فالصحيح التوقف وان كان فى الظهور فالظاهر قول
الشيخ وان جميع مباحث الالفاظ نكتفى فيها بالظاهر وهو مختار الاحكام الفصل الثانى
فى الموضوع له كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ وجب فى الحكمة وضع
لفظ بازائه لوجود المقدرة على الوضع من الواضع والداعى منه اليه ما سفاد الكفاية عنده
وما عداه اى ما عدا المعنى الذى تشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ لا يجب ان يوضع لفظ
بل يجوز خلوه من لفظ يدل عليه ولا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ اذ المعانى غير متناهية
فلو وضع بازاء كل معنى لفظ لزم ما لا يتناهى من الالفاظ مع انها متناهية لكونها امام فرعا متناهيه
او مركبة منها والمركب من المتناهى متناه وفيه بحث سيجى ذكره ولان انواع الروايح ومراتب
الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولو وجب وضع اللفظ بازاء كل معنى لوضع
لهذه الالفاظ بخصوصياتها مع انه معلوم الانتفاء اتفاقا ولا يجوز فى الحكمة وضع اللفظ الظاهر
المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفى الذى لا يهتدى الى معرفته الا الخواص كوضع لفظ
الحركة بازاء المعنى فهمنا الغلاسفة فانه الى الان لم يتضح قال فى بيان وفيه نظر لان الواضع
ان كان هو الله فنسبة المعانى كلها اليه على حد سواء فلا نمنع يجوز ان يكون بعضها خفيا عند
العقلاء عند الناس لا يمنع الوضع منه تعالى وان كان هو البشر كذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر
وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفى على غيره ذلك المعنى واستعمله فى لازم مر واشتهر
الثانى وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق انتهى كلامه ولا يمكن دفعه بان ذلك يمكن تتمته
لا يجوز عليه ثم لجواز ان يكون تعالى علم ان هذا المعنى الخفى مما يحتاج اليه خواص عباده فيضع
اللفظ بازائه ويعرفهم بالالهام ونحوه ثم يمكن دفعه بما افاده الشارح من ان المراد انا اذا راينا
لفظا مشتهرا متداولا بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دل ذلك على كون معناه
ظاهرا جليا اذ لو كان خفيا لما تداوله واشتهر بينهم وليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ

موضوعة لها يتوقف على تصورها لان الوضع لنسبة بين اللفظ والمعنى والعلم بالنسبة يتوقف
على العلم بالمنتسبين فيكون العلم بالمعانى متقدما على العلم بالوضع فلو استفيد العلم
بالمعانى من الوضع كان دورا وفيه بحث اما اولا فلان السابق على العلم بالوضع انما
هو حصول المعنى وتصوره فى نفسه لا تصوره وفهمه من اللفظ والفرض هو الثانى لا الاول
فلا دور واما ثانيا فلان العلم المفهومات يعنى الفهم من اللفظ وفى الحال يتوقف على العلم
بالوضع والعلم بالوضع انما يتوقف على العلم بها سابقا وفى الجملة لا على فهمها من اللفظ وفى
الحال والحاصل انا نتصور الالفاظ والمفهومات اولا ثم نعلم وضعها لها ونرسم ذلك
فى خيالنا فنستفيد المفهوم عند سماع اللفظ ثانيا فينتفى الدور تامل واما ثالثا فلانه لا
يجرى فيما وضعه عام والموضوع له خاص اذ العلم بوضعه ليس موقوفا على فهم معناه بخصوص
بل القصد بوضع المفرد التمكن من تركيب المعانى بواسطة تركيب الالفاظ المفردة نعم
بعضها الى بعض سواء كان اسناديا او تقييديا او اضافيا ولا يتوهم الدور بالنسبة الى
المعانى المركبة لان العلم بها انما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة
لمعانيها المفردة لا على العلم بكون المركب موضوعا للمعنى التركيبى واعترض بانه لو كفى فى
افادة المعانى المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل الاختلاف الافادة فى المركبات
عند اتفاقها فى الالفاظ المفردة ومعانيها كما فى ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى
وما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرو الا زيدا واللازم باطل واجيب بان الهيئة
التاليفية الخاصة كواحد من المفردات ولا تم اتفاق المفردات عند اختلاف
الهيئة المذكورة فان قيل يلزم من ذلك كون العلم بوضع الهيئة التاليفية من
شرايط الافادة فيلزم توقف افادة اللفظ المركب لمعناه على العلم بوضعه له
اذ لا معنى له سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التاليفية لما قصد منها قلنا العلم
بوضع الهيئة التاليفية كالعلم بانه اذا وقع بعد فعل اسمان صالحان للفاعلية و
المفعولية ولم توجد قرينة الفاعلية والمفعولية سوى التقدم فالمقدم فاعل لم يفيد

بوضعه

بمجرده معنى تركيبيا خاصا بمادة كضرب موسى عيسى فلا الابد من معرفة وضع مفردات هذا
التركيب ولا معرفة وضع شيء منها بمجردها يفيد ذلك بل جميع العلوم المتعلق كل منها
بوضع شيء من الالفاظ المفردة وانما الهيئة التاليفية لمعناه سبب للعلم بمجموع
المعنى المركب من معانيها ولا يخفى ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع هذه الاشياء
غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف على جميع تلك العلوم
والعلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور فان قلت
العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالاوضاع فتوقفها العلم بمجموع المعنى
على الثاني يستلزم توقفه على الاول قلنا لا انه يجوز ان يكون علم الانفكاك لانه
معلول المعلول هذا ولانه والعلم بمجموع المعنى معلول لمجموع العلوم كذا افاد الشيخ
في شرح المنهاج ثم لقايل ان يقول علة الوضع احتياج الى التعبير عما في الضمير
كما سبق وجعلتم العلة هنا افادة التمكن من تركيب المعاني وجوابه ان لا منافات
اذ الغرض من وضع اللفظ افادة التمكن المذكور والثاني غرض الغرض وكل منهما
غرض كذا قال بعض الافاضل والظاهر العكس اولى لان افادة المعاني المركبة
هو الغرض الحاصل من التعبير واللفظ يدل على المعنى الخارجي بواسطة دلالته للمعنى
الذهني فاللفظ موضوع للمعاني الذهنية وبواسطتها يدل على الاعيان الخارجية
لانها لتعريف ما في الضمير كما سبق فهي عبارة عما يكون موضوعة له وانما كان
كذلك لتغاير الالفاظ عند تغاير المتخيلات للشخص المتحد في الحقيقة فيه وانه
مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح البعيد انسانا سماه به واذا
تغير ذلك بظن شيء سماه به مع اتحاد العين الخارجية في هذه الصور كلها ولا
تغير بتغير الظنون ولو كانت الالفاظ بازاء الصور الخارجية لما تغيرت
مع عدم تغير الشبح ولان قولنا زيد قائم لو وضع لقيام زيد الموجود في الخارج لكان صدقا
البتة وليس كذلك كذا قال بعض الافاضل وهو انما يصلح حجة في الوضع النوعي
المخصص الموضوع بازاء الالفاظ

خفاء

لتحصيل التعبير

جواب

من الالفاظ ما هو موضوع للمعدومات المكنة او الممتنعة ولا وجود لها الا في الذهن كما انها
وتمامه موقوف على علم القايل بالتفصيل وبالجملة القول بان الالفاظ باسرها موضوعة
للحقايق الخارجية كما قال بعضهم مما لا خفاء في بطلانه بقي هنا تامل وهو انه ان اريد
بكون اللفظ يدل على المعنى الخارجي بواسطة الذهني دلالته عليه على ما هو عليه في
نفس الامر مع قطع النظر عما هو عليه في ذهن المتكلم وزعمه فممنوع فان القضايا
الكاذبة انما تدل على الخارج بزعم المتكلم وان اريد الخارج بزعمه فهو مسلم
ولكن حينئذ الخارج ايضا يختلف باختلاف المتخيلات فالدوران محقق بالنسبة اليه
ايضا فلا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بازائه كما قيل وانت خبير بجواز اختيار
الشق الاول وهو انه يدل على الخارج على ما هو عليه في نفس الامر بمعنى انه يفهم
منه انه الخارج في نفس الامر وعلى ما هو عليه هو هنا ولا يلزم من ذلك تحققه
في نفس الامر لترد الكواذب لان المدلول عليه بالدلالة اللفظية قد يتخلف عن
الدال وليس هو كالدلالة العقلية التي لا يجوز تخلف مدلولها عنها ولا شك
ان مدلول القضية الكاذبة الخارج على ما هو عليه في نفس الامر لا الخارج في زعم
ولهذا كذب ولو كان الخارج في زعم فالنظام انها لا تكون كاذبة والى هذا اشار صاحب
التحصيل ومعرفة الوضع مستفاد اما من النقل المتواتر كما في اللغات المشهورة
بالتواتر التي لا تقبل التشكيك كالسماء والارض والحر والبرد او من الاحاد في
نقل الاحاد وهو اكثر من ان يحصى او من المركب من نقليين يستنبط العقل منهما
حكما لغويا كالاستثناء من الجمع المعرف بلام الجنس فانه قد نقل عن ائمة جواز
الاستثناء من الجمع المعرف كذلك ونقل عنهم كون الاستثناء اخراجا لما يتناوله اللفظ
فيستنبط العقل من هذين النقلين عموم الجمع المعرف فيحكم بعمومه لانه لو لم يكن
عاما متناولا لكل فرد لما جاز اخراج اي فرد اريد قال العبري لو بدلت المقدمة
الثانية بقولهم ان كل ما دخله الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية

مدلولها

اللغة

دليلا عليها كان اظهر في المطلوب ورده البدخشي بان الكلام في الاستنباط وهو يتوقف عن الكلفة
فلا يناسبه ما هو بين الانتاج قلنا او رد ما هو دليل الكبرى ودليلها مع انه مما
اشتهر نقله عن ائمة اللغة دون الكبرى الكلية التي ذكرها ويؤيد ذلك عدل
التفتازاني ايا ها من الظواهر العقلية واما العقل المحض فلا يجدي نفعا في معرفة
اللغة لظهور انها امور وضعية وليس من شانها استقلال العقل بادراكها
ثم في كون النقل المجرد طريقا يمكن استقلاله بالدلالة بلا مدخل للعقل نظر اذ
صدق المخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وهو عقلي لا يعرف بالنقل لاستلزامه
الدور او التسلسل فالطريق على هذا هو المركب منهما وهو قسمان قسم ضم النقل
فيه بان منا هو موضوع لذلك وقسم يثبت بالنقل ما اذا انضم اليه مقدمة
اخرى عقلية افادنا العلم بالوضع فكل من القسمين يجري فيه التواتر والاحاد والقدح
في المتواتر سفسطة لا يستحق الجواب لكونه قدحا وتشكيكا في الضروريات و
فيما يثبت بالاحاد تثبت الظن وهو كاف فيه والاحتمالات المرجوحة انما تنافي القطع
دون الظن وهنا ابحاث فيما اشكل على البعض كما سيجيء الفصل الثالث في تقسيم
الالفاظ الموضوعة وهو من وجوه تحصل باعتبار الدال وحده او المدلول او هما
ولما توقفت معرفة تقسيم الدال على معرفة اقسام الدلالة قدم تقسيمها وهي كون الشيء
بحاله يلزم من العلم به العلم بشيء اخر عقليا كان اللزوم او عرفيا دايما او عمليا
كليا او جزئيا وهي اما لفظية او عقلية او طبيعية غير اللفظية وغير اللفظية
اما عقلية كدلالة الاثر على المؤثر او وضعية كدلالة العقد المخصوص على
العدد المعين واللفظية اما وضعية او عقلية او طبيعية والدلالة اللفظية
الوضعية هي المراد هنا وهي كون اللفظ بحيث اذا سمع او تخيل فهم منه المعنى
للعلم بالوضع اذا تقرر هذا فنقول الوجه الاول اللفظ سواء كان مفردا او مركبا
يدل على المعنى بتوسط وضعه اي وضع اللفظ له اي للمعنى المدلول عليه مطابقة لتوافق
اللفظ

منها

نحو ابن الهمام

اللفظ والمعنى لكونه موضوعا بازائه ويدل على المعنى بتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا
لكون المعنى المدلول في ضمن الموضوع له ويدل على المعنى بتوسط لزومه له ذهنيا
خروجه عنه التزاما لكون المعنى المدلول للموضوع له وانما اعتبر اللزوم الذهني لان
فهم المعنى من اللفظ اما لسبب الوضع له او لسبب امر لا ينفك فهمه عن فهم الموضوع
له والاول منتف فلا بد من الثاني ولو اعتبر الخارجي لحصول الفهم بدونه كما في
دلالة العدم على الملكة واعلم انه يرد على اشتراط اللزوم الذهني خروج انواع المجازات
التي ليس فيها للمعاني المجازية لوازم ذهنية اذ هناك دلالة الالتزام ولا لزوم
ذهنيا واجيب بان المعنى المجازي الذي لا لازم له ذهنيا لا بد له من قرينة وفهم المسمى
بمعونة القرينة موجب لفهم المعنى المجازي فيكون بينهما لزوم ذهني وفيه تامل وانما
اعتبر قيد التوسط في الدلالات لئلا يلزم النقض باللفظ المشترك بين الكل و
الجزء كالامكان المشترك بين العام والخاص او بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك
بين القرص والضوء والدلالات الثلث في المركب كدلالة العشرة موجودة
على مفهومه وعلى وجود الخمسة ووجود الحجر واللفظ الدال بالمطابقة مفرد
ان لم يقصد بجزئه الدلالة مطلقا على جزء معناه حين هو جزئه ومركب ان قصد
بجزئه الدلالة كذلك على جزء معناه حين هو جزئه فخرج عن المركب ودخل في
المفرد ما لا جزء له اصلا وما له جزء لكن لا جزء لمعناه كالوجود وما له جزء ولمعناه جزء
لكن لا يدل جزؤه على جزء معناه في وضع كزيد وما له جزء ولمعناه جزء يدل عليه
في وضع ما لكن لا في الوضع المقصود كعبد الله علما اذ المراد من المعنى ههنا ما يقصد
من اللفظ وما له ولمعناه جزء يدل عليه في الوضع المقصود لكن الدلالة غير
مقصودة كحيوان ناطق علما للشخص الانساني وقولهم حين هو جزؤه لدفع ما يحكى
ان يقال عبد الله حال كونه مركبا لا يدل جزؤه على جزء المعنى حال صيرورته جزءا
لعبد الله علما او حال كونه علما يدل على جزء على جزء المعنى حال كونه جزء المركب فيلزم

لازمه

الزوجية

افراد المركب وتركيب المفرد وتوضيح الدفع ان المعتبر في الدلالة وعدمها حال ما يكون
فيها الجزء جزءا لهذا اللفظ لا لغيره قال الورعي والظاهر انه لا حاجة اليه لان
عبد الله علما غير عبد الله نعتا فانما هو جزء لعبد الله علما ليس جزءا لعبد الله
نعتا وبالعكس وفيه تامل اذ لفظ عبد الله مشترك بين المعنيين والاشتراك
يبطل اتحاد اللفظ ثم يمكن ان يقال انه مفرد ومركب باعتبارين ولا محذور فيها
وانت خبير بان المراد بالقصد صحته في تعريف المركب وعدمه في المفرد عدمها
وان المعتبر من ذلك بالنسبة الى امر واحد وبذلك اندفع ما يقال بان اللفظ
اذا كان بسيطا باعتبار معناه التضمني مركبا ويصدق عليه انه بحيث لا يصح ان يقصد
بجزئه الدلالة على جزء المعنى التضمني اذ لا جزء له مركبا يصدق عليه انه
بحيث يصح ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى باعتبار معناه المطابقي فيكون
مفردا وما يقال اذا اطلق زيد قائم ولم يقصد به المعنى بل كان لغرض اخر يصدق
عليه تعريف المفرد دون المركب ولا يقال انه مفرد لان المفرد منحصر في الاسم و
الكلمة والادات ووجه الدفع ظاهر اذ ليس كلاهما بالنسبة الى امر واحد وما يقال
ان اريد القصد بالفعل خرجت المركبات قبل الاستعمال وان اريد بالامكان
دخل مثل عبد الله علما ووجه الدفع ان مثل عبد الله لا يصلح جزؤه لقصد الدلالة في
المعنى العلمي وان صلح بالنظر الى التركيب والمراد ايضا بصحة القصد في المركب
الايجاب الجزئي وفي المفرد السلب الكلي فكانه قال المركب ما يصح ان يقصد
بجزء من اجزائه جزء من المعنى والمفرد ما لا يصلح في شيء من اجزائه ان يقصد به
شيء من اجزاء المعنى فاندفع ما يقال انه يلزم كون زيد قائم مفردا اذ الزاء لا يقصد به
جزء المعنى او انه يلزم ان تكون القضية المحصورة داخلة في المفرد اذ المراد من
المفرد الموضوع فيها هو الافراد وهي لم تدل على المعنى المراد فان الكل لا يدل على
افراده باحد الدلالات فيصدق عليه ان جزءه بحيث لا يصلح ان يقصد به

باعتبار معناه المطابقي

فيكون م

الكلام

الدلالة

الدلالة على جزء المعنى المراد مع ثبوت الاجماع على انها مركبة تامل وانما اعتبر في
المعنى المطابقة لان التركيب باعتبار المعنى التضمني والالتزامي لا يتحقق
الا اذا تحقق باعتبار المعنى المطابقي كذا قالوا اما الافراد فاللفظ المفرد اسما كان
او غيره جزئي حقيقي ان منع نفس تصوره التفهيمي للمعنى على طريقة الاستخدام
والحاصل ان معنى اللفظ المفرد وهو المفهوم ان منع نفس تصوره اي من حيث
انه متصور من الشركة بين الافراد الخارجية او الذهنية بان لا يمكن حمله عليها
ايجابا وكلي ان لم يمنع نفس تصوره من الشركة بين الافراد بان امكن حمله عليها
ايجابا والكلي اما ان يكون نفس ماهية اي نفس ماهية ما تحته من الافراد وهو النوع
او يكون داخلا فيها جنسا ان كان تمام المشترك او فصلا ان لم يكن تمام المشترك او
يكون خارجا عنها اما خاصة ان لم يكن شاملا للحقائق المختلفة او عرضا عاما
ان كان شاملا لها والكلي الخارج اما ان يمتنع انفكاكه عن الشيء فهو اللازم واللازم اما
لازم الماهية ان امتنع انفكاكه عنها من حيث هي او لازم للوجود ان امتنع انفكاكه
عنها بشرط الوجود الذهني ويسمى اللازم الذهني او للوجود الخارجي ويسمى اللازم
الخارجي والاول كالزوجية للاربعة والثاني كالكلية بالنسبة الى الانسان والثالث
كالحرارة بالنسبة الى النار او لا يمتنع فهو مفارق والمفارق اي ما يمكن مفارقته ولم يمتنع
انفكاكه اما سريع المفارقة او بطيئها وايضا اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره
كغضب الحقود وههنا بحث وهو ان هذا التقسيم ليس بحاصر لان ما لم يمتنع انفكاكه لا يلزم
ان يكون منفكا حتى ينحصر في الاربعة لجواز قسم اخر وهو ما لا يكون لازما لكن يكون دائما
لم ينفك بالفعل اصلا كالحركة للفلك ويمكن الاعتذار بان معنى كلام المصنف على ما قالوا
من ان الدوام بالفعل يقتضي الوجوب ويوجب امتناع الانفكاك وان لم
يمكن الانفكاك في الجزئيات ولنا تحقيق في حاشية شرح المطالع الوجه الثاني اللفظ
المفرد ان لم يستقل بالدلالة على معناه بان لا يكون ملحوظا بالذات بل انما يكون ملحوظا

باعتبار انه آلة للغير فيحتاج الى ملاحظة الغير من حيث انه متبوع له فهو الادات
وان استقل بالدلالة على معناه فهو الفعل ان دل بصيغته وهيئته وضعا
على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة اعني الماضي والحال والاستقبال
الا اي وان لم يدل بصيغته وضعا على الزمان المعين فهو الاسم سواء لم يدل على
الزمان كالسواد او دل بلا خصوصية احدها كالصبوح او دل على احدها لكن
لا بصيغته كامس وغد وعند بعضهم اسم الفاعل فيما دل عليه بالصيغة حال الحمل
لكن لا وضعا والظاهر ان دلالته عليه ليس بحسب الصيغة تامل وههنا بحث وهو انه ان
اريد ان الهيئة في الكلمة مستقلة في الدلالة على الزمان بحيث لا مدخل
للمادة فيه فذلك ممنوع فلو كانت كذلك كانت الهيئة في المهملات مثل جسق مثلا
دالة على الزمان ايضا لانها موافقة لهيئة ضرب فلو كانت الهيئة مستقلة في
الدلالة من غير مدخلية للمادة لزم انفهام الزمان في جسق ايضا وان اريد ان
للهيئة مدخلا في هذه الدلالة فالظاهر ان الهيئة في الامس واليوم كذلك اذ لو كانت
الهيئة لا مدخل لها في الدلالة فيهما على الزمان لفهم الزمان من نقائضهما على انه
وجه كان مع ان ذلك ليس كذلك والاستدلال بان الزمان يختلف باختلاف
الهيئة وان اختلفت المادة ويتحد عند اتحاد الهيئة وان اختلف المادة ممنوع
تامل الوجه الثالث وهو باعتبار وحدة اللفظ وكثرته ان اتحد معنى ووحدة المعنى ان
يكون المقصود باللفظ المستعمل هو نفس مفهومها واحد لا جزئي من كثرة وتعدد
كان باعتبار ما صدق هو عليه فهو العلم والمضمرات لتشخص المعنى حين الوضع
اي لم يصلح لان يصدق على متعدد حين الوضع فمفهومها جزئي حقيقي وكذا اسماء
الاشارات والموصولات من اقسام الجزئي ايضا ولا وجه لذكر المضمر من دونهما
واعلم ان جعل المضمر واسماء الاشارات والموصولات داخلة في الجزئي مبني
على ما عليه المحققون من انها موضوعة لكل موضوع من الجزئيات المقصودة بالوضع

العام

العام اعني ما لوحظ منه في اصل الوضع الموضوع له بوجه عام شامل له ولغيره فيكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا واما على القول بانها موضوعة بازاء مفهومات كلية
صادقة على افرادها وانما حصل الافتراق بالتشخص حين الاستعمال لا حين الوضع كما ذهب
اليه التفتازاني فخارجة عنه لا يقال يمكن عدها ايضا من الجزئي باعتبار حال استعمالها
لانه ح باعتبار صدقه معينا جزئيا لانا نقول لو صح ذلك لزم ان يكون مثل رجل
وضارب في قولنا جاء رجل او ضارب وانت تقصد معينا جزئيا وهو باطل وهو
المتواطئ ان لم يتشخص المعنى حين الوضع بان كان كليا وتساوت افراده باعتبار
صدقه عليها وحصوله فيها والمشكك ان كان كليا واختلف افراده بذلك
الاعتبار كالاولوية فانه في الواجب اولى من الممكن باعتبار ان نفس ذاته مقتضي
ذاته والاقدمية كالوجود ايضا فانه في الواجب اقدم لكونه مبدا لما عداه باسرها
والاشدية كالوجود ايضا فانه للخالق اشد باعتبار كثرة اثاره كما ان بياض
الثلج اشد لشدة تفريق البصر الذي هو اثر البياض كذا قيل والاولى ان يراد
بالاشدية حيث جعلت من اسباب التشكيك ان يكون الاشد بحيث ينتزع منه
العقل باعانة الوهم اضعاف الاضعف فلا تكون الاشدية راجعة الى الاولوية
كما ذكره التفتازاني ولا عبارة عن كثرة الاثار المطلوبة كما ذكره بعضهم والاتم
كون الانسان معنى كاملا في بعض افراده كنبينا صلى الله عليه وآله اكثر واكمل بحسب الخواص
الانسانية كالادراك من غيره غاية ما في الباب ان هذا المعنى لا يوجد في الوجود
ولا ينضاف المقصود اذ اللازم منه ان لا يكون التمثيل به مطابقا في نفس الامر
الامر وهين وزاد بعضهم وجها رابعا وهو الاختلاف في الزيادة والنقصان
والفرق بينه وبين الاشدية ان الاول في الكميات والثاني في الكيفيات و
مقابلاتها فهي عدم الاولوية والتاخر والضعف وان تكثر اي اللفظ والمعنى ومعنى
كثرة المعنى ان يكون هناك مفهوما مغاير المفهوم اخر سواء كانا مفهومي لفظ او لفظين

فهي الالفاظ المتباينة سواء تعاند الموضوعات بالذات اي لا يصدق احدها على الاخر
ويعبر عنها بالمتفاصلة ايضا كالضدين مثل السواد والبياض او لا اي او لا يتعاند
ويعبر عنهما بالمتواصلة كالذات والصفة اي يكون احد اللفظين للذات والاخر
للصفة كالانسان والناطق او يكون للصفة والاخر لصفة الصفة كالمتكلم و
الفصيح او يكون للذات والاخر لصفة الصفة كالانسان والفصيح او للذات والاخر
لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لغلبته على السيف الهندي او للذات و
الاخر للجزء كالانسان والناطق يعني على راي الكليات او للجزء والاخر للجزء ايضا كالحيوان
والناطق او للجزء والاخر للصفة كالناطق والناطق او للجزء والاخر لصفة الصفة
كالناطق يعني المدرك والفصيح ان اتحد المعنى خاصة اي مع تكثر اللفظ فهي الالفاظ
المترادفة سواء كانت من لغة واحدة كالانسان والبشر او لا لترادفهما على
معنى واحد وان اتحد اللفظ خاصة اي مع تكثر المعنى فهو المشترك ان وضع لهما
معا وضعا اولا بالنسبة اي لكل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا هذا ما اختاره هنا
وفيه نظر بان الاشتراك لا يعقل الا بين شيئين فالاولى ان يعكس كما اختاره في النهاية
موضحا له فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا
من هذه الحيثية وكون المراد هذا او ذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثية و
الحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما اي لاحد المعنيين ثم استعمل في المعنى الثاني
ان لم يغلب استعماله فيه اي في الثاني مساويا كان او مرجوحا والا اي وان غلب
اللفظ في الثاني فهو المنقول اللغوي ان كان الناقل اهل اللغة او الشرعي
ان كان الناقل اهل الشرع كالصلوة او العرفي ان كان الناقل العرف العام كالدابة
والاصطلاحي ان كان الناقل اهل العرف الخاص وكانه ترك الكون الشرعي احد افراده
هنا انا غلب فكان النقل المناسب بين المنقول عنه والمنقول اليه ولتسمى علاقة والمرتجل
ان لم يكن لهذا النقل المناسبة كجعفر علما وانت خبير بان المنقولات بالنسبة الى المعاني

عكس

الثابتة حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع الاول وبالنسبة الى المعاني الاولى بالعكس
فان قلت فهي تكون داخلة في الحقيقة والمجاز فلا حاجة الى افرادها مثلا الصلوة
ان استعملت في اللغة في الاركان المخصوصة بجعلها كانت مجازا وكذا ان استعملت
في الشرع في الدعاء كانت مجازا قلت لعلها كان استعمالها في الاركان المخصوصة مجازا اذا
كان استعمالها فيها بسبب انها موضوعة للدعاء وللاركان المخصوصة علاقة معها
واما اذا استعملت فيها من جهة انها موضوعة لها في اصطلاح الشرع فلا كلام في
كونه حقيقة وكذا في العكس ولو كان كذلك لزم كون المشترك ايضا داخلا في الحقيقة
والمجاز اذا نظر الى كل وضع انه كان استعماله في المعنى الاخر استعمالا في غير ما وضع
له فلو تحققت علاقة كانت مجازا والا كان غلطا واعلم ان النظر ادراج المرتجل
في المشترك كما صرح به جمع من المحققين اذ هو موضوع للمعنى بالوضع الاول اذ الوضع
الثاني انما هو بالنقل مع كون العلاقة غير ملحوظة فيه ولا يذهب عليك ان المراد
بالوضع في جميع هذا البحث هو الوضع بمعنى تعيين الشيء بنفسه اي بلا قرينة سواء كان
تحقيقا او نوعيا وسواء كان خاصا او عاما واما الوضع بمعنى تعيين الشيء مطلقا فيجري
في المجاز كما سيعرف واعلم ان المجاز استعارة ان كانت العلاقة هي المشابهة
بينهما كالاسد للشجاع ومرسل ان كانت غيرها مثل الحلول في تسمية المطر سماء وغيره
وقد اطلق الفقهاء الاستعارة على كل مجاز كان ثمة لا يخفى عليك ان تقسيم اللفظ
الى الحقيقة والمجاز بناء على استلزام المجاز الحقيقة والا فقد يكون اللفظ في
المعنيين مجازا فان قلت ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما كان حقيقيا او مجازا بالفعل بل
المراد انه يتحقق هناك معنى لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة او مجازا وح يندفع ما ذكرتم
اذ المجاز وان لم يستلزم الحقيقة لكنه مستلزم للمعنى الحقيقي قطعا قلنا لو صح ما
ذكره لم يتحقق كون المجموع لمعان حقيقيا ان اريد جميع ما يصح استعماله فيه كذلك فلا يوجد
للمشترك فردا اذ كل شيء يتحقق له جزء او لازم والظاهر انه ليس غيره ومثل هنا اللازم معتبر عند

ارباب الاصول فلا يوجد لفظ لا يكون له معنى مجازي فان اريد ما هو اعم من الجمع و
البعض يأتي القسم الثالث وهو ان يكون هناك معان متعددة لا يكون اللفظ مما وضع
لشيء من تلك المعاني فان قلت على تقدير الاستلزام ايضا يجوز ان يكون لمعنيين مجازا
بان لا يكون شيء منهما نفس الموضوع له قلنا نعم لكنه يصدق انه حقيقة في البعض ضرورة
وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما اذا لم يستلزم فانه لا يتحقق الاستعمال
في الموضوع له فيكون في كل من المعنيين مجازا الرابع اللفظ المفيد بالوضع ان لم يحتمل غير
معناه بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب ولا بد من هذا القيد لان الالفاظ لا
يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال الافادة غير معناها بحسب تلك اللغة وكان لي
اللفظ راجحا في افادته فهو الظاهر بالنسبة الى ما دل عليه والقدر المشترك بين
النص والظاهر هو مطلق الرجحان المحكوم بمعنى الراجح الدلالة او المتضح المعنى وهو كالجنس لهما
لاشتمالهما كان فيه رجحان الافادة الا ان النص مانع من النقيض والظاهر غير مانع وان
تساويا اي معنى اللفظ وذلك المعنى المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما كالاثنين
الذي لم يترجح احد معنييه اصلا فهو المجمل بالنسبة الى كل من المعنيين والمرجوح الظاهر هو
المأول والقدر المشترك بينه وبين المأول وبين المجمل وهو نفي الرجحان هو المتشابه بمعنى الغير
الراجح الدلالة وما لم يتضح معناه وهو كالجنس لهما الاشتراكهما في عدم الرجحان الا ان
المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح ونفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها ما اشتهر
اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا
نفس الرجحان وعدمه تنبيه قد يتفق اجتماع النص والمجمل باعتبارين مثل و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه نص في دلالته على الاعتداد ومجمل بالنسبة
الى قدره العدة وتعيين العدة الوجه الخامس اللفظ المركب ان كان تاما والمراد
به ما افاد السامع فائدة تامة بحيث لا يحتاج في الافادة الى غيره اجزاء ودل على طلب
الفعل دلالة اولية اي وضعية وقيد بذلك احترازا عن الاخبار الدالة على طلب الفعل

[illegible]

مثل قولنا كتب عليكم الصلوة واطلب منك الفعل فانها وان كانت تدل على طلب الفعل لكنها
ليست موضوعة لطلب الفعل بل للاخبار بطلب الفعل وانت خبير بان السؤال الذي نقله
الشريف في حاشيته الى ساله لا يتوجه هنا فلا يحتاج الى ما تكلف به في الجواب مع ما فيه من
المناقشة فهو الامر ان قارن الاستعلاء وان لم يقارن العلو فان الحسنا فاقال الحسد ه
مستعليا يؤاتيه امر ولهذا ينسب الى سوء الادب والالتماس ان قارن التساوي والسؤال
والدعاء ان قارن الخضوع والا اي وان لم يدل المركب على طلب الفعل كذلك فهو التنبيه
لانه ينبه على ما في ضمير المتكلم اذا لم يحتمل الصدق والكذب وهو اي التنبيه حينئذ التمني و
الترجي والتعجب والقسم والنداء والوهن وانما لم يقل وهو التمني اشارة الى اندراج
غيرها فيه كقولهم والله وفعل التعجب وصيغ العقود فانها المتعارف بين وما هو من
باب دكها الخبرية وعن ذلك النداء التمني والاستفهام فتقسيم الشارح رحمه الله
دخولها تحت جنس التنبيه لان كل منها لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب فان
وذلك يخالف الاصطلاح والاولى ان يقول اللفظ المركب ان دل على طلب دلالة اولية
فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر ونسميه على ما ذكروا او على طلب
الترك وهو النهي فان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو
التنبيه انتهى وانت خبير بان ادراج النهي تحت الامر انما بناء على ان النهي عن الشيء امر
بضده او على ان المطلوب بكف النفس اذ هو المقصود كما سيجيء وكذا الاستفهام ايضا بناء على ما
حققه الشريف من ان المطلوب حصول شيء في الذهن من حيث هو حصول شيء فيه بمعنى ان
المقصود منه حصول شيء في الذهن لكن لا يوجد فيه الا مع التفهيم في الخارج لكن بل ومنه
حصول شيء في الذهن كالتفهيم الخارجي وحصول شيء في الذهن متلازمان تامل
وفي عبارته ايضا قصور اذ كما ان طلب الفعل ينقسم الى الامر وغيره كذلك طلب الترك ينقسم
الى النهي والسؤال والدعاء وهو صرح بذلك فيما سيأتي وكان مراده ذلك لكنه
اعتمد على الظهور وعلى ما سيأتي وانتصر على المهم وهو اخراج النهي من القسم وان احتملهما

اى احتمال الصدق والكذب عند العقل بالنظر الى محض مفهومه وماهيته فهو القضية والخبر
ورد دو تعريف الخبر بمثله يلزم الدور لتوقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر وقال
بعضهم لو قال التصديق والتكذيب ورد دوره الشكاكى ايضا بلزوم الدور من جنبتين
لتوقف معرفته على معرفة التصديق والتكذيب الموقوفة على معرفة الصدق والكذب بديهى
لا يحتاج الى التعريف ثم ان المراد من الخبر الماخوذ فى تعريف الصدق والكذب هو
للاخبار بدليل تعديته بعن والخبر المعرف هو الكلام الخبرى وبين نظر بان الصدق والكذب
يعم الاخبار من اوصاف المتكلم فلا يصح اجراؤهما على هذا التقدير على الكلام ثم لو قيل
يحتمل الصدق لقائله كان صحيحا اذ ان الثابت ذلك اما ثانيا فلو فسرنا الصدق والكذب بما
ذكرتم واما اذا فسرنا الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية او الانتزاعية للواقع
والكذب بعدم مطابقتها للواقع فلا ورد اصلا لان الواقع ايضا هو النسبة الايقاعية
والانتزاعية فلا تتصور المطابقة التى تقتضى التغاير لانا نقول التغاير الاعتبارى
كاف فى المطابقة وهو هنا متحقق اذ النسبة الايقاعية والانتزاعية باعتبار كونها
مدلولا للخبر عنها باعتبار كون الخارج ظرفا لها وهو المراد بالواقع لا الوجود الخارجى اذ
النسبة مما لا وجود لها فى الخارج كما تقرر فى موضعه تامل وهو القول الجازم ايضا سواء
كان ثابتا ام لا مطابقا ام لا وان لم يحتمل اى المركب تاما بان كان لا يفيد السامع فائدة
تامة فهو اما تقييدى وهو المركب من الموصوف والصفة كحيوان ناطق ولا يخفى ما فى
حصر التقييدى بذلك من المناقشة اذ من اقسامه المركب من المضاف والمضاف
اليه او غير تقييدى وهو المركب من اسم واداة او من كلمة واداة او من غيرهما اى المركب
من غير هذين المتقابلين اعنى الاسم والاداة والكلمة والاداة وقال الشارح التفتازانى عائد
الى الكلمة والاداة واورد على العبارة بان غير الكلمة والاداة شامل للاسم والاداة
فلا يحتمل ايراد الاسم والاداة مقابلا لقوله او غيرهما الا ان يراد بغير الواحد السادس
اللفظ المفرد كما ان مدلوله قد يكون معنى كلى قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى

كالكلمة

كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وفى المثال مناقشة اذ لفظ الكلمة موضوع
للمفهوم وافراده الاسم والفعل والحرف اللهم الا ان يحمل المدلول على ما يطلق عليه
اللفظ سواء كان موضوعا له ام لا والاوضح فى التمثيل الضماير الراجعة الى الفاظ مخصوصة
مفردة او مفردا غير دال على معنى كالحرف المعجم الدال على كل واحد من الحروف كالباء و
التاء وغيرهما من اسماء الحروف التى لا تفيد شيا وفيه مناقشة ايضا اذ هو لفظ
المركب اللهم الا ان يراد بالحرف المعجم الف باء تاء اعنى هذه الاسماء فانها
تدل على مسمياتها وتلك المسميات لا تدل على شىء اصلا وان عنيت لغرض التركيب و
ليس المراد لفظ الحرف المعجم وان كان هو المفهوم من ظاهر العبارة واما مركبا اما
دال على معنى كالخبر والقضية فانهما مفردان مدلولهما مركب نحو زيد قائم مثلا او غير دال
كالهذيان اذ هو لفظ مفرد يجوز كون مدلوله لفظا مركبا غير دال اما بان لا يكون
شىء من اجزائه مثل ان يجمع الفاظا مهملة ويتكلم بها او بان لا يدل من حيث هو دال
دل الاجزاء كقولك من ضرب كقولك قد قاصد التركيب وكان المصنف تركه لما قاله
فى المحصول انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة وفيه تامل
وان سجين بانه فى جعل الخبر والقضية والهذيان مما مدلوله لفظ بمعنى ما وضع له
المناقشة السابقة والاوضح التمثيل بالضماير الراجعة الى الفاظ مخصوصة مركبة
الفصل الرابع فى الاسماء المشتقة الاشتقاق على اقسام ثلثة لانه ان اعتبر
بين الحروف الاصول مع التركيب موافقة المشتق الاصل فى معناه بان يكون فيه معنى
الاصل وحده كالمقتل مصدرا من القتل او مع زيادة فالاشتقاق الصغير وان اعتبر
الحروف الاصول مع عدم التركيب فالكبير مثل كنى وناك وان اعتبر مناسبة الحروف
فى النوعية والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول فالاكبر والامثلة
كما فى الجذب والمنع وكالنسب فى كلام المتاخرين المناسبة بين المعنيين فى الجملة لا
الموافقة فيه فهى اقسام متباينة اليه يشير كلام العضدى وقد يعبر عن الصغير بالاصغر

وعن الكبير بالصغير والمتبادر عند اطلاق الاشتقاق هو الصغير بالاصطلاح الادب
وهو المراد بقوله اقتطاع فرع من اصل يدور فى تصاريفه اى تصاريف ذلك الفرع
حروف ذلك الاصل الاصول اى الحروف الاصلية لفظا او تقديرا والمراد بالتصاريف
نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعانى
المختلفة فيخرج المعدول والمعلل بقوله يدور فى تصاريفه يخرج الاشتقاق الاكبر
ومثل جبذ ومنع ولهق ونعق وينبغى ان يراد بحروفه الاصول ما هو على ترتيبها فيخرج ما
هو من الكبير مثل الجبذ والجذب اذ المقصود بالتعريف هو الصغير كما عرفت
لتغربه الامثلة ايضا وانما اعتبر الحروف الاصول لفظا او تقديرا لان حروف
الزيادة لا عبرة بها فيخرج الاستعجال والاستباق ويدخل دخل من الدخول وان لم
يوافقه فى الواو واعلم ان التعريف المذكور للاشتقاق باعتبار العمل وعرف
باعتبار ايضا بان يرد اللفظ الى لفظ اخر لموافقته فى حروفه الاصلية ومناسبته
فى المعنى وقيل باعتبار ايضا هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه فى التركيب فتجعله
دالا على معنى يناسب معناه وقد حد باعتبار العلم فقيل هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر ويمكن جعل الاول ايضا من التعريف
باعتبار العلم بان يكون المراد بالاقتطاع وبالرد ادراك انه مقتطع او مردود
او ماخوذ وان خبيرا بان الاظهر ارجاع الضمير فى تصاريفه الى الاصل من حيث المعنى
لان التصاريف انما تكون فى الاصل لا فى الفرع كما هو ظاهر الا ان ظاهر العبارة
لا يساعده هذا وعلى التعاريف باجمعها اعتراض مشهور وهو ان الاشتقاق صفة
للفظ والاقتطاع والرد والاخذ والوجدان صفات للمتكلم فلا يجوز تفسيرها به و
جوابه ان ههنا محذوف اما فى الثلثة الاول فهو العمل اى عمل الاشتقاق
كما واما فى الاخير فهو العلم اى العلم بالاشتقاق هو ان يجد الى اخره والسبب
الذهن اليه يغنى عن ذكره على انه لا حاجة الى ذلك اذ لا كان الاشتقاق مصدريا يكون

صفة

صفة للمتكلم لا لانه صفة للفظ ثم لا بد فى الاشتقاق من المشتق منه ومن المشتق
ومن المشاركة بينهما فى التركيب ومن تغيير فى اللفظ يلحق المشتق واشار اليه
بقوله وهو اى الاقتطاع المذكور يحصل بالزيادة فقط او النقصان فقط او بهما
اى الزيادة والنقصان معا وكل من الثلثة اما فى الحروف فقط او فى الحركات
فقط او بهما اى الحروف والحركات معا فالمجموع ستة ثلاثة للزيادة فقط وثلثة
للنقصان فقط والاقسام اجتماع تلك الثلثة مع الثلثة الاخرى تسعة اذ الحاصل
من ضرب ثلثة فى مثلها وتلك فاذا انضمت الى تلك الستة المفردة فالاقسام خمسة
عشر منها اربعة فيها تغيير واحد وستة فيها تغييران واربعة فيها تغيرات وواحد فيه
اربع تغيرات قال بعض الافاضل تامل فى ذلك جعفر وجعافر فانه ليس فيه زيادة و
نقصان فان قيل حركة الجمع مغايرة لحركة الجمع المفرد تقديرا فهناك زيادة حركة
تقديرا مع نقصانها كما قلنا فى هذا لا يوجد مشتق الا يكون فيه زيادة حركة
فلا تنتفى الاقسام الى خمسة عشر وانت خبير بان كون الجمع مشتقا من المفرد شىء
لا دليل عليه الاول زيادة الحركة فقط طلب من الطلب فان حركة التاء كالحرف
لانها لازمة للكلمة بخلاف حركة الاعراب العارضة ولو اردت مثال زيادة
الحركة الاصلية قلت ضرب من الضرب فان الراء ساكنة فى المصدر متحركة فى الفعل
الثانى زيادة الحرف فقط كاذب اسم فاعل من الكذب بزيادة الالف فقط الثالث
زيادتهما اى الحرف والحركة معا طالب فعل ماض من الطلب بزيادة الالف على المصدر وحركة
التاء الثانية وان اردت مثال الاصلية قلت فى مثاله ضارب اسم فاعل من الضرب
بزيادة الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر اسم فاعل من حذر ماض بنقصان
حركة التاء من الماضى والراء من اسم الفاعل لا اعتداد بحركتهما وهذا بناء على اعتداد
حركة التاء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من فعل الماضى الخامس نقصان الحرف فقط خف
بعينه الامر من الخوف نقص الواو السادس نقصانهما اى الحرف والحركة معا عد امر

من العدة نقصت الهاء التي عوض عن الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة مع زيادتها
كرم فعلا امر من الكرم نقصت الفتحة التي في الواو وزيدت الضمة وعلى هذا اعتبر
في المثال مناقشة الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم اسم فاعل من علم
نقصت حركة الميم وزيدت الياء وهذا ايضا بناء على ان الاشتقاق من افعل الماضي وللك
ان تمثل عادا اسم الفاعل من العد نقصت حركة الدال الاول مدغمة وزيدت
الالف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما اي زيادة الحرف والحركة معا اضرب من
الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان
الحرف مع زيادته اي زيادة الحرف دبان من الديانة نقصت التاء التي هي هاء
عند الوقف وزيدت ياء ساكنة ولا يخفى عليك ان حركة النون التي قبل الهاء
مفقودة في المشتق وحينئذ يكون المثال غير مطابق لهذا القسم بل للخامس عشر
والمطابق له واكف من الوكيف نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر
نقصان الحرف مع زيادة الحركة ثبت من الثبات نقصت الالف وزيدت فتحة
التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما اي زيادة الحرف والحركة
خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر
نقصانهما او نقصان الحرف والحركة معا مع زيادتهما ارم من الرمي زيدت
الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصانهما اي الحرف
والحركة مع زيادة الحركة فقط عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت
كسرة العين الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال اسم فاعل من
الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتها
الثانية وزيدت الالف بعد الكاف وقبل اللام واذ عرفت ماهية
المشتق فاعلم انه قد اختلف في جواز اشتقاق اسم الفاعل ونحوه لشيء باعتبار فعل
حاصل لغيره فنفاه الاشاعرة واجازه المص والمعتزلة واليه اشار بقوله ولا يشترط

في صدق المشتق على الشيء حقيقة قيام المعنى اي معنى المشتق منه بما صدق عليه
الاشتقاق وحاصله انه لا يشترط في صحة اطلاق المشتق على شيء حقيقة حصول
ماخذه لذلك الشيء وليس المراد صدقه بمعنى الحمل على ما صدق عليه المشتق وما
ذهب اليه المص هو الحق فان الضارب مشتق بمعنى الضرب فهو يصدق على ذات
اي ذات الفاعل والضرب الذي هو ماخذه الاشتقاق قائم بغيرها لانه تاثير
للمضروب ولو كان ذلك شرطا لم يصدق الضارب على من صدق منه الضرب لانتفاء
شرطه لا يقال لا نسلم ان الضرب هو الاثر القائم بالمضروب بل هو تاثير في ذلك الاثر وهو
قائم بفاعله لانا نقول التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا لو كان
قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متفرعة
عليهما بالذات وان كان حادثا كان لها تاثير اخر ويتسلسل وايضا القرب ليس امرا
اعتباريا والتاثير اعتباري محض فكيف يكون هو التاثير بل هو الاثر القائم بالمضروب
وذلك ظاهر وكذا يجوز اطلاق المشتق على شيء حقيقة وان لم يبق معنى المشتق
منه مط ونفاه اخرون مط وفصل ثالث بين ما هو ممكن البقاء وما ليس ممكنا
فيشترط بقاء في الاول دون الثاني ومحل الخلاف في مثل الضارب لمن قد
ضرب قبل وهو الان لا يضرب واما عند وجود المعنى فحقيقة اتفاقا كالضارب
لمباشر الضرب كما انه قبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب و
المعتزلة واصحابنا وابو علي من الحكماء على الجواز مط والهنود يرجع على المنع مط
وميل الامدي وابن الحاجب الى التوقف هذا اذا لم يطرا على المحل وصف وجودي
يناقض المعنى الاول او يضاده كاترك القتل والاكل والشرب فان طرا من الوجودي
ما يناقضه او يضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا
على ما ذكره في المحصول وغيره قيل هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد
مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا

كل واحد منهما والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحوه فانه
حقيقة مط سواء كان للحال ام لم يكن ولما كان مختار المص مذهب الاصحاب اشار
اليه بقوله ولا يشترط بقاء المعنى اي معنى المشتق منه في الصدق اي صدقه على شيء
حقيقة بمعنى صحة اطلاقه فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب
لغة لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي فيكون
حقيقة فيه لا يقال اذا كان للقدر المشترك بينهما لا يكون حقيقة في شيء منهما لان
اطلاق العام على الخاص على تقدير الجواز غير من اقسام المجاز لانا نقول اذا اطلق
العام واريد به الخاص من حيث خصوصيته كان مجازا واما اذا اطلق عليه باعتبار عمومه
اي باعتبار ما فيه من معنى العام ويستفاد الخصوصية من القرائن الحالية او المقالية
فهو حقيقة اذ لم يطلق الا على معناه الموضوع له ولكن اذا حمل العام على الخاص
بحسب معناه كان حقيقة كقولك الانسان حيوان كذا افاد الشريف وما قرر المص
اندفع ما قيل على التقرير المشهور لو كان لمن له الضرب لكان من سيضرب حقيقة
ايضا لانه اعم من سيضرب سيما كونه اتفاقا واجيب عنه بان المراد من له الضرب
اما بمعنى من ثبت له وحصل وهو ليس اعم من سيضرب قال البدخشي في شرح
المنهاج اقول ان اريد من ثبت له ما منه صدور الفعل في الجملة كان اعم من سيضرب
وان اريد ما منه الصدور في الحال او الماضي فلا نم انه موضوع لذلك بل وضع
لمن يصدر منه في الحال انتهى قلت انا نختار انه لما منه صدور الفعل في الجملة
ولا نم انه يلزم كونه اعم من سيضرب اذ الاتفاق على مجازيته مانع من دخوله
تحت افراد العام وايضا المراد من ثبت له ما يفهم منه عرفا ومعناه المرفوع له
ليشمل من سيضرب ويشمل من انقضى منه الضرب تامل وللاجماع من النحاة على
ان اسم الفاعل بمعنى الماضي كالضارب امس لا يعمل فاطلقوا المشتق على الصادر
عنه الفعل المنقضي والاصل في الاطلاق الحقيقة ونوقض بانهم قالوا الفاعل

كالضارب بمعنى المستقبل يعمل فاطلقوا ايضا على من سيضرب مع انه مجاز اتفاقا
وجوابه انه انما يجب التمسك بالاصل اذا لم يتحقق معارض اقوى منه كالاجماع وهذا
بالنسبة الى الماضي محقق اذ لم يثبت انه في الماضي مجاز بخلاف الاستقبال
اذ الاجماع محقق على انه مجاز فان قلت صحة النفي مانع ايضا قلنا لا نم ثبوتها
وما ذكر في انا لقائمين نائم كما سيجيء فان قيل لو لم يجعل مجازا لزم الاشتراك وجوابه
انه للقدر المشترك فقط ولصدق المتكلم والمخبر حقيقة على معانيها ولو شرط دوام
الاصل وبقاؤه لم يصدق هي ولا نحوها من المشتقات من المصادر السيالة اي الغير
القارة الذات على معانيها حقيقة لامتناع بقاء الكلام والخبر اذ هو اسم لمجموع حروف
متوالية لا يوجد دفعة بل تنقضي متلاحقة اولا فاولا فلا نقل حصولها لم يتحقق وبعده
قد انقضت ورد بانه لما تعذر اجتماع اجزاء المصدر في السيالة اكتفي باخر جزء منه
ولو اشترط بقاء جميع الاجزاء بخلاف ما يمكن تحققه دفعة كالقيام وجوابه انه يلزم
اطلاق لفظ المتكلم حقيقة على المتلبس بالاجزاء الاخيرة حال تلبسه فقط وهو خلاف
الواقع في عرف اللغة وكذا يلزم ان يصدق المخبر على الجزء الاخير والمخبر على من اخبر
به والاجماع اهل اللغة ينفي ذلك ولصدق المؤمن على النائم فانه يصدق على
الشخص النائم لفظ المؤمن لغة حال خلوه عن مفهومه باعتبار ايمانه السابق
فانه حال النوم خال عن التصديق فالاصل في الاطلاق الحقيقة ولو اشترط
البقاء لم يصح اطلاقه ورد بانه مجاز وجوابه انه خلاف الاصل مع انه مستقل حكما
بل لا يبعد الاجماع على بطلانه فان قيل لا نم ان النائم خال عن التصديق بل هو
باق مع الذهول عن حصوله ولو سلم فلا نزاع في اسم الفاعل بمعنى الحدوث
والمؤمن المطلق على النائم ليس منه بل هو حقيقة شرعية بين التصديق بالنص
في الجملة مع عدم طريان المنافي وجوابه انا لا نم بقاء التصديق ولا دليل على تخصيص
الدعوى باسم الفاعل بمعنى الحدوث اذ لم يذكر في تحرير الدعوى ذلك احتج القائل

بالاشتراط مطلقا بوجهين الاول انه يصدق نفي المشتق عند حال زوال المأخذ فيقال انه
ليس بضارب الآن فيصدق نفيه مطلقا لان صدق النفي الخاص مستلزم لصدق مطلق
النفي اذ صدق الكل ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه واذا صدق عليه انه ليس بضارب
امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم
اجتماع النقيضين وانه محال وجوابه ان الضرب في الآن اخص من الضرب مطلقا
ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والى ذلك اشار بقوله وقولنا ليس بضارب
الآن لا يدل على النفي الكلي وحاصله ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب كما عرفت
والضرب ماهية كلية لها جزئيات مختلفة باختلاف الازمان والآلات والتعلقات فاذا
قلنا ليس بضارب الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين فلا يدل على السلب الكلي وهو قولنا
ليس بضارب مطلقا اذ النفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي وقد يقرر الدليل على وجه
آخر وهو ان المراد بصحة نفيه النفي المقيد بالحال على ان يكون الحال ظرفا للنفي بمعنى انه
يصدق في الحال ليس هو بضارب فيستلزم النفي مطلقا لان الاخص يستلزم الاعم ويكون
المراد بصحة النفي نفي الامر المقيد بالحال على ان يكون في الحال ظرفا للمنفي الذي هو الضرب
واجيب عنه بانه اذا كان المراد النفي المقيد بالحال يكون اللازم صحة النفي في الجملة وهو في
قوة القضية المطلقة وهي لا تنافي الثبوت في الجملة اذ المطلقتان لا تتناقضان
ورد هذا الجواب بانهما يتناقضان لغة وعرفا وان لم يتناقضا اصطلاحا فانه اذا
قيل زيد ضارب يقع في تكذيبه زيد ليس بضارب ويحكم بالتكذيب لولا اعتقاد التناقض بارادة
اتحاد الوقت على ما قيل او قضاء للعام من الاطلاق في احدهما وهو النفي اذ لولا ذلك
لما استقام تكذيب المستلزم لصدق احدهما وكذب الآخر والاظهر في الجواب انه ان اريد
صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي يصح لغة انه ليس بضارب فهو ممنوع بل هو محل النزاع
وان اريد صحته عقلا فمسلم بناء على ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق بحسب العقل
وفي نفس الامر لكن لا تنافي بين صحة النفي المطلق عقلا وبين كونه حقيقة في الماضي

والنفي

والنفي الذي هو من علامات المجاز هو النفي المنافي للاثبات وحاصله ان صدق المقيد انما
يستلزم صدق المطلق عقلا وههنا كذلك ولا يستلزم القول بالمطلق في عرف اللغة و
هو المقيد ههنا يظهر ذلك عند قولك زيد معدوم النظير فان من صدقه يلزم عقلا صدق
مطلقه وهو كون زيد معدوما اي معدوم منه شيء ما وكونه معدوما اما بنفسه او بمتعلقه
وهذا صادق بلا شبهة لكن لا يقع في العرف عند صدق هذا ان زيدا معدوم بلا تقييد
بالنظير ثم هكذا ينبغي تحقيق المقام كما حققه بعض الاعلام ثم اعلم ان هذا الدليل
المذكور اعني دليل الاشتراط سواء قرر على النحو الاول او على النحو الثاني ينتقض بصورة كون
الفاعل مباشرا للفعل بعد ان لم يكن مباشرا وكذا قيل ان يكون مباشرا فلزم ان يكون مجازا
في الحال اذ يصدق مثلا على زيد قبل مباشرة الضرب او وقت المباشرة للضرب بعد ان لم
يكن مباشرا له انه ليس بضارب في المستقبل او ليس بضارب في الماضي وصدق الاخص
مستلزم لصدق الاعم لكن اذا قرر بالتقرير الاول وجاز الحال قيدا للضارب امكن
الجواب بان النفي هو المعنى المجازي للفظ لا المعنى الحقيقي وقد عرفت ان النفي الذي كان
من علامة المجاز هو نفي المعاني الحقيقية وكذا اذا جعل الماضي قيدا له لا يسلم المستدل
كون المنفي حقيقيا نعم اذا جعل القيد قيدا للنفي كما في التقرير الثاني تم النقض ويحد
بما ذكرنا من الجواب الحق عن الاستدلال اتمه ان منع صدق النفي مطلقا لغة لا الاظهر ههنا
كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من المعارضة بانه يصدق عليه انه ضارب في
الماضي فيصدق انه ضارب مطلقا ولا يصدق النفي وهو لان المستدل لا يم صدق ضارب في
الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو محل اول المسألة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق
منه في صدق المشتق لصدق اسم الكافر حقيقة على الصحابة الذين تجددوا ايمانهم مع سبق
كفرهم وهو باطل واشار الى جوابه بقوله والمنع الشرعي من اطلاق كافر على المؤمن بعد
ايمانه بعد الكفر لوجوب تعظيم المؤمن شرعا لا يقتضي المنع اللغوي اذ المانع الشرعي لا ينافي
جواز الاطلاق لغة والكلام فيه ورد بان ليس المراد خصوص اطلاق الكافر عليهم بل

المراد ان استقراء الجزئيات في امثال ذلك يفيد الظن بانه ليس حقيقة بعد انقضاء
المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والجديد والحر والظن كاف في ذلك ودعوى
الملازمة فيما ذكر لزيادة الاستبعاد والاعتذار بالمانع الشرعي لا يجري في امثال
ذلك واجيب ايضا بانه اذا دار استناد امتناع الشيء بين ان يكون الى عدم المقتضي
كما كان بناء الدليل عليه وبين ان يكون الى وجود المانع كما في المؤمن كان الحمل عليه
كان الاول اولى لان الاصل ان لا يحتاج المقتضي الى شيء آخر هو عدم المانع والا لم
الاصل عدم ممانعة شيء آخر للمقتضي حتى يشترط عدمه وليستدل بعدم المسبب على عدمه فتدبر
احتج القائل بالتفصيل بانه قد دل الدليل على الاشتراط مطلقا وقد تعذر الحكم في بعض
الصور كان معمولا به في الباقي وجوابه ضعف الدليل كما مر واعلم ان الاشاعرة
ذهبوا ايضا الى ان قيام المعنى بالذات يوجب ان يشتق لها اسم منه ولم يوجد
المعنى واشار الى رده بقوله ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع
الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها ولو كان كما ذكروا لوجب ان يشتق لمحالها اسماء منها
قال الشارح ره الاشاعرة انما قالوا بذلك اذا كان لفظ المعنى القائم بالمحل موضوع
بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون وجود اصل يشتق منه وانواع الروائح ليست
مشتملة على هذا الشرط انتهى ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة
على خصوصية شيء كمفهوم الاسود شيء ما له سواد ولا يدل على خصوصية ذات
الاسود بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام ومن هاهنا قال
ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وانما كان كذلك لدليل صحة قولنا الاسود جسم
فانه يفيد فائدة جديدة وليس مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم وسبب الغلط التلازم
في الوجود في بعض المشتقات الفصل الخامس في الترادف من الترادف لغة
التتابع والمرادفة المتابعة واصطلاحا قيل هو اللفظ الدال على الانفراد على
ما دل عليه لفظ آخر بحسب اصل الوضع من جهة واحدة وقد يخص اللفظ بالمفرد

كما في المنهاج

كما في المنهاج فاللفظ كالجنس وبقيد الدلالة يخرج المهمل وبقيد الانفراد يخرج التابع
والمتبوع وباعتبار اصالة الوضع يخرج اللفظ الدال على معنى مجازي وما دل عليه لفظ آخر
مجازي اذا اللفظ الدال على معنى حقيقي وما دل عليه لفظ آخر مجازي وبقيد اللفظ بالمفرد
لاخراج الحد مع المحدود وقيل هو يخرج بوحدة الجهة فلا حاجة الى التقييد بالمفرد لاغناء
وحدة الجهة عنه ويمكن ان يقع بان مثل قولك الانسان قاعد والبشر جالس يصدق
على كل منهما انه لفظ دال على ما دل عليه لفظ آخر بحسب اصل الوضع من جهة واحدة
فان سميا مترادفين فذاك والا احتيج الى قيد الافراد لاخراجه كما هو الظاهر وانما ترك
المص تعريفه اكتفاء بما سبق في تقسيم الالفاظ واعلم انه قد ذهب شذوذ من الناس
الى امتناع وقوع الترادف في اللغة كما نقله الآمدي والمص في بعض كتبه واحتجوا بان
الاصل تعدد الاسماء بتعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر ولانه
لو وقع لعري الوضع عن الفائدة اذ الواحد كاف في الافهام فلا فائدة في وضع الآخر
والجواب اما الجواز العقلي فلا سبيل الى انكاره اما بالنسبة الى واضع واحد فلا يمتنع
عقلا ان يضع لفظين على مسمى واحد ثم يتفق الكل عليه واما بالنسبة الى واضعين
فلا يمتنع ان يضع احد القبيلتين احد الاسمين على مسمى وتضع الاخرى له اسما
من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشتهر الوضعان بعد ذلك وذلك واقع
وعدم الفائدة ممنوع كما ستعرف والى هذا اشار بقوله وفي تحققه اي تحقق الترادف في
نحو اسد وسبع الموضوعين للحيوان المفترس بالنقل من اهل اللغة وغير ذلك مما كثر
وقوعه في اللغة وعلم بالاستقراء دليل على جوازه اذ لو لم يكن جائزا لم يكن واقعا لامكان
ان تضع قبيلة لفظا لمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر من غير شعور
احدهما بالاخرى واشتهر الوضعان وهذا هو السبب الاغلب في وضع الالفاظ المترادفة
كما صرحوا به وهذا بالنسبة الى الواضعين والباعث عليه من واضع واحد بان يقع
كلاهما المعنى هو التسهيل اي تسهيل التعبير عن المعنى في النظم والنثر اذ بذلك يتيسر

والقسام

بلغا ادبه المعنى لمجانسا له او باحدهما عند لسان الاخر والقدرة اى والباعث ايضا القدرة على الفصاحة اى البلاغة وقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر كما فى قوله ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدنى وفرق الهجر بين الجفن والوسن ولو قال النوى البعد لم يستقم الوزن ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن

بدل٢

ولا القافية وكذا القدرة على السجع وهو توافق الفاصلتين من النثر فى الحرف الاخير والفواصل والاسجاع فى النثر بمنزلة القوافى فى النظم وقد يحصل ذلك باحدهما فقط كقولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو عبرت بالاتى ونحوه لم يحصل السجع وكذا القلب وهو ان يكون الكلام بحيث لو عكس وبدئ بحرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل بعينه هذا هو الكلام مثاله دبك فكس ولو عبرت بالديك ونحوه لفات هذا المعنى وكذا التجانس وهو التشابه وهو ان يتفق اللفظان فى انواع الحروف وفى اعدادها وهياتها وقد يتيسر بالترادف مثل اشتريت البر وانفقته بالبر ولو عبرت بالقمح او الحنطة لفات المقصود وكذا قوله وسايل الجنة ولو عبرت بالذرايع لفات

وسايل٢

وكذا غيرها من انواع البديع المطلوبة لارباب الادب والبلاغة اذ قد يتيسر باحد المترادفين دون الاخر كالمطابقة وهى ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما فقط دون الاخر وذلك عكس اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر غير ما اتماه فاعليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الاخر التقابل دون صاحبه الذى يكون صاحبه موضوعا للمعنى الذى يحصل التقابل باعتباره كما قال الهمزى للبغدادى خبزنا خير من خبزكم فقال البغدادى فى جوابه خبزنا خير من خيارهم فوقع التقابل بين الخبز والخيار بوجه وهو ان يراد بالخبز الخشكار وبالخيار خلاف الاشرار ووقع التناسب بينهما ايضا بوجه اخر وهو ان يراد بالخبز النبات المعروف وبالخيار القثا ولو قال خبزنا خير من قثائكم لم يحصل التقابل ايضا ولا كان هناك مناسبة كذا افاده الشارح العصرى وانما تكلف هذا التكلف لدفع اعتراض السيرافى بانه لا مدخل

للترادف

للترادف فى تيسير المطابقة اصلا اذ المعتبر فيها الجمع بين معنيين متضادين فقط اللهم الا ان يكون من شرط فيها الاتفاق بين اللفظين فى الوزن والحرف الاخير ونحوهما ثم انك تعلم ان التقابل مع التناسب فى هذا الكلام انما ينشا من اشتراك كل من الخبز والخيار بين معنيين فلا اشتراك الخيار بين المعنيين ما دخل فى حصول التقابل لا لاجل كونه مرادفا للقثا اذ لا اثر له فى ذلك قطعا فانا لو فرضنا ان القثا لم يوضع لمعناه لم يتغير ذلك فى التقابل اصلا نعم اذا فرض وضع القثا لمعناه متقدما على وضع الخيار له كان لوضعه مع ملاحظة وضعه للمعنى الاخر دخل فى حصول التقابل وههنا تم المطلوب اذ يكون سندا للمنع ولا يقدح فيه انه لو عكس الفرض لم يكن لوضع القثا اثر فى حصوله واعلم ان الترادف خلاف الاصل لان اللفظ الثانى معرف لما عرف بالاول كذا قيل وفيه انه نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بهما او لا ثم امتناعه بل لانه محوج المخاطب الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة اذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال ان يكون اللفظ المعلوم لاحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للاخر فعند التخاطب لا يعلم احدهما مراد الاخر فلا بد من حفظ الجميع لتيسير الفهم فتزداد المشقة ولما فرغ من اثبات المترادف وسببه اراد الاشارة الى بيان ما يتوهم فيه الترادف ولم يكن منه وليس من احكام كما هو الظن فمنه التابع ومتبوعه والى هذا اشار بقوله ويمكن افادته اى افاد المترادف يعنى يمكن اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقوله لقوم ما هذا البشر ان الانسان لفى خسر بخلاف التابع كالطان فى مثل عطشان نطشان فانه لا يذكر منفردا عن متبوعه ولو افرد لم يدل على شىء اصلا بخلاف عطشان فانه دال على معناه مجموعا ومنفردا فخرجا عن التعريف بقيد الانفراد وان لم يعتبر امكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة ومنه المؤكد والمؤكد فقد زعم قوم انهما مترادفان وليس كذلك لان المؤكد يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه بمعنى تكرير عينه لدفع توهم التجوز او السهو والمرادف لا يقوى الاخر بل للمعنى اذ المترادفان متغايران باللفظ

الترادف٣

للتابع٢

البتة وكل منهما يفيد اصل المعنى كما علم من التقسيم والى ذلك اشار بقوله والمؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى اذ اصل المعنى قد افاده المؤكد والذى ينبغى ان يعلم ههنا ان المراد بالتاكيد ما هو بتكرير اللفظ المفرد الاول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة الى بيان الفرق بين المرادف وبين التاكيد المعنوى الذى مدلوله غير مدلول الاول وما بينه وبين التاكيد اللفظى للجملة اذ هو مركب ولا شىء من المرادف بمركب وان المراد بالتابع ما هو فى مثل عطشان بطشان كما ذكرنا للقطع بان التابع ما هو تابع باعراب سابقه من جهة واحدة معتبر بدون الاول ولانه لا يحسن جعله كالمقابل للتاكيد ولان اكثر اقسامه مدلوله غير مدلول الاول ولكن ظاهر عبارته تقتضى ان يكون المراد اعم كما افاده بعض المحققين ومنه الحد الحقيقى والمحدود فقد زعم قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا ان الحد الاتبديل لفظ بلفظ اجلى منه وليس كذلك لما اشار اليه بقوله والحد يدل على مثل الشىء الواحد ومفرداته التى هى اجزاؤه المتعددة المفصلة بمطابقة الجهة له اى لذلك الشىء الواحد وهو المحدود وحاصله ان المحدود يدل بالمطابقة على نفس المدلول لا غير والحد يدل بالمطابقة على اجزاء ذلك المدلول باوضاع متعددة تبلغها وان خير بان جواز التاكيد ضرورى ووقوعه فى اللغات معلوم بالاستقراء وقد انكره الملاحدة ولهذا طعنوا فى القرآن بوقوعه فيه بناء على ان الاصل فى الكلام التاسيس لا التاكيد لان الافادة خير من الاعادة وجوابه ان التاكيد معنى يحتاج اليه فى بعض المواضع كالتاسيس فيجوز ان يوضع له لفظ ايضا ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه فيجوز استعمال احدهما مقام الاخر لان التركيب اى صحته من عوارض المعانى دون الالفاظ اذ الغرض منه تادية المعنى المركب كما هو وهى لا تختلف بقيام احد المترادفين مقام الاخر لاتحاد المعنى ولهذا جوزوا نقل الحديث بالمعنى كما سيجىء فلا حجر فى التركيب اذا صح وافاد المعنى المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا ومنع بعضهم من قيام احدهما مقام الاخر

لانه نوع

بحث٢

لو صح لصح خداى اكبر كما يصح الله اكبر واللازم منتف وجوابه ان ادعى جوازه فى القرآن او فى تكبير الافتتاح فى الصلوة فهو ساقط قطعا للتعيين فيهما بالتعبد وان ادعى فى غيرهما فهو صواب سواء كانت من لغة واحدة او اكثر وقال بعضهم بالتفصيل وهو الجواز عند اتحاد اللغة والمنع عند اختلافها وهو راى صاحب المنهاج لئلا يلزم اختلاط اللغتين وهو مستهجن وقيل لئلا يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين ولعله اراد بالنسبة الى اللغة وان جاز عقلا وشرعا الفصل السادس فى الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين فاكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المرادف بتعدد الحقيقة والمنفرد وخرج بالوضع الاول المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلى ومعناه المجازى وخرج المنقول ايضا وبقوله من حيث هما كذلك خرج به المتواطى المتناول للمختلفتين لا من حيث انهما مختلفان بل من حيث اشتراكهما فى معنى وهذا التعريف اورده فخر الدين فى المحصول واورد صاحب الحاصل على ما ذكره المصنف الان لفظ مختلفتين كانه سقط من قلم الناسخ فى عبارة المصنف لوجوده فى تعريف الامام ويدل عليه شرح بعض هنا ابحاث الاول ينبغى ان يراد بالوضع ههنا تعيين اللفظ للمعنى ليدل عليه بنفسه اى لا بقرينة فيدخل فيه الوضع الشخصى والاحد قسمى النوعى وليس فى المجاز نوع وضع بهذا المعنى انفا كما على ما سيجىء فى الحقيقة فلا حاجة الى اخراجه بالوضع الاول بل هو لاخراج المنقول فقط نعم لو اريد به تعيين اللفظ الشامل للشخصى والنوعى بقسميه وقلنا ان فى المجاز وضعا نوعيا لاحتيج الى اخراجه به لكن يرد عليه جواز اتصاف اللفظ بالاشتراك نظرا الى معنيين مجازيين ومن المعلوم انتفاؤه لا يقال كيف يرد ذلك وقد اخذنا كون الوضع لهما اوليا بمعنى انه لا يلاحظ فيه المناسبة بين ذلك المعنى ومعنى اخر ومن المعلوم ان المناسبة ههنا بين كل من المعنيين المجازيين والمعنى الحقيقى ملحوظة لانا نقول لو اريد به بالوضع الاولى ذلك لم يتصف المنقول الموضوع لمعنى اخر غير ما نقل اليه بالاشتراك

التوريف٢

والمعلوم خلافه بل المراد بالوضع الاولى ان لا يعتبر فى الوضع الثانى مناسبة للمعنى الاول وهو متحقق هنا كذا افاد بعض الافاضل والمراد بالوضع الاولى ما لا يلاحظ فيه الوضع السابق حين الاستعمال وان لوحظ فى حين الوضع ومن المعلوم ان المنقول موضوع بالوضع الاولى لهذا المعنى فلا يخرج المنقول الموضوع لمعنى اخر عن الاشتراك وهذا مصرح به فى كلامهم فان قلت لا يشترط فى المشترك من تعدد الوضع وهنا وان كان موضوعا للمجازين الا انه بوضع واحد لا بوضعين فلا يلزم ما ذكرت قلت هذا حق الا ان للسائل ان ينقل الكلام الى النقض باللفظ المشترك بين معنيين حقيقيين وكل منهما او لاحدهما مجازات متعددة فيلزم بمقتضى التعريف ان يكون ذلك اللفظ مشتركا بين احد المعنيين الحقيقيين وجميع مجازات المعنى الاخر وهذا ايضا معلوم الانتفاء الثانى ان القيد الاخير مستغنى عنه لان المتواطى لم يوضع لمعان متعددة بل وضع لقدر مشترك بين امور مختلفة فهو خارج بالقيد الاول واقول يمكن ان يقال المتواطى يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك فاحتيج الى الاحتراز عنه توضيحا الثالث انه ينتقض التعريف باسماء الاشارة اذ الوضع فيها عام والموضوع له كل واحد من الخصوصيات على بعض الوجوه فتدخل فى التعريف ولا بد من زيادة قيد يخرجه وهو ان يكون الوضع لكل واحد من المعانى باوضاع متعددة كما فعله المص فى شرح وينتقض ايضا بالموضوع لحقيقتين على سبيل الجمع كلفظ الامكان للعام والخاص فانه ليس بمشترك فلا بد من ان يزاد على البدل وايضا ان اريد باللفظ الجنس اعم من الواحد والمتعدد انتقض بالالفاظ المتباينة وان اريد به الواحد خرج به المترادف فيكون تعدد الحقيقة لاخراج المنفرد فقط ثم اعلم انهم قد اختلفوا فى اثبات الاشتراك على وجوه اربعة احدها وجوبه اى يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون فى اللغات الفاظ مشتركة ثانيها استحالته ثالثها امكانه مع عدم وقوعه رابعها

ووقوعه

ووقوعه وهو مختار المحققين واليه ذهب المص واستدلوا عليه بوقوعه فى اللغة كالقرء والجون فان الذهن يتردد فى معنى اللفظ منهما عند اطلاقه ويحتاج فى فهم المراد الى القرينة اذ لم يفهم منه معنا معينا وذلك دليل الاشتراك اذ لو كان متواطيا او حقيقة ومجازا كما قالوا ان كل مستعمل فى معنيين فهو احد مما اسبق الى العقد المشترك او الى المدلول الحقيقى فوجوده لهذا المعنى دال على جوازه اذ لو لم يكن جائزا لم يكن واقعا وايضا لا مانع منه عقلا لامكان وقوعه اى وقوع الاشتراك من القبيلتين بان يضع كل منهما لفظا لمعنى ما وضعته الاخرى من غير شعور الاخرى ثم اشتهر الوضعان بل هذا هو السبب الاغلب فى الاشتراك او وقوعه من القبيلة الواحدة ولكون الفايدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما فى اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما تحتها ولا يقصد بانفسها ذلك بل يفهم منها امر مجمل والتعريف الاجمالى قد يكون لجهل المتكلم بالتفصيل او لان فى التفصيل اخلال مصلحة المتكلم او المخاطب وغيرهما واحتجاج النفاة للاشتراك باخلال الفهم على تقديره اى على تقدير وضع اللفظ المشترك يختل المقصود من الوضع لتساوى نسبة الاشتراك بالنسبة الى كل من معنييه مع خفاء القراين فيختل الفهم وذلك مفسدة ضعيف بالرفع خبر المبتدا اى احتجاجهم المذكور ضعيف لان مع القرينة لا اخلال لحصول الفهم التفصيلى ولان الفايدة الاجمالية مع عدم القرينة موجودة وليس المقصود الفهم التفصيلى فى كل اللغة بل يقصد الاجمال كما يقصد التفصيل كما فى اجناس الخ على ما سبق فانها واقعة اتفاقا مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعينها ذكر بعض والحاصل ان اردتم انه لا يفيد الغرض التفصيلى فاسماء الاجناس كذلك وان اردتم انه لا يفيد اصلا فهو لا فادته الغرض مجملا احتج القايل بوجوب وقوعه بوجهين الاول لو لم يكن واقعا لخلت اكثر المعانى عن اللفظ الدال عليها والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المعانى غير متناهية لان الاعداد احد انواعها وكذلك والالفاظ متناهية لكونها اما حروفا او مركبة منها وذلك متناه والمركب من المتناهى متناه فاذا وزع المتناهى من الالفاظ على المعانى المتناهية

٥٢

متناهية فلا يخلو اما ان تستوعب المعانى اولا والثانى يستلزم خلو المعانى من الالفاظ مع انها مقصودة بالافهام والمطلوب الاشتراك فيتعين وهو المط وفيه نظر لانه يلزم على تقدير تمام هذا الدليل ان يتحقق لفظ مشترك بين معان غير متناهية اذ الالفاظ متناهية والمعانى غير متناهية ويجب بزعم المستدل ان يكون كل معنى بوضع بازائه لفظ لكونه مقصودا بالافهام وح يتحقق لا محالة لفظ مشترك بين المعانى الغير المتناهية الباقية من المعانى المتناهية التى وضع بازاء كل منها لفظ مفرد كذا افاد بعض الافاضل واجيب عن اصل الدليل بانا لا نسلم ان المعانى المتضادة كالسواد والبياض والمختلفة كالسواد والحرارة غير متناهية بل الغير المتناهى منها المعانى المتماثلة كاصناف الفرس والحرارة مثلا ولا يجب الوضع بخصوصياتها بل للحقيقة التى اشتركت هى فيها كذا قال العضد وفيه نظر اذ مراتب الاعداد انواع مخالفة غير متناهية عندهم والاولى ان يقال على تقدير تسليم كون المسميات غير متناهية مط لا يجب لها الوضع بخصوصياتها بل باعتبار الحقيقة التى اتفقت هى فيها اذ لا يلزم ان يوضع لكل نوع مخالف لنوع اخر لفظ على حدة كمراتب الاشد والاضعف من الالوان والاضواء بل ساير الكيفيات اذ من المعلوم انه ليس لكل منها اسم موضوع له بخصوصه وح نقول ان لم تقصد تلك الافراد بخصوصها يكفى ذلك اللفظ مثلا ان يقال كل فرس وكل بياض وان قصدت بخصوصياتها فيستعمل اللفظ فى القدر المشترك ويفهم الخصوص من القراين الخارجية فلا يلزم كون استعمال اللفظ هنا مجازا اذ لا استعمال للفظ الا فى المعنى العام الذى وضع اللفظ له فانه وذلك كذا افاده بعض الافاضل وايضا ان سلمنا كون المعانى غير متناهية لكن لا نم ان الالفاظ متناهية قوله لتركبها آه منقوض باسماء العدد الغير المتناهى مع تركبها من اثنا عشر اسما سلمنا كون المعانى غير متناهية وان الالفاظ متناهية ولا نم بطلان التالى اذ المقصود بالوضع من المعانى متناه وهو التى يحتاج الى التعبير عنها لكونها مقصودة ولا يحذو ذلك الى غير متناه ورد بانا لا نم المقدمة الثانية بل التصنيف للكثرة

المتناهية

المتناهية على ان ليس كل غير متناه مما يتحقق له نصف وثلث فى الغير المتناهى المتسق النظام المرتب كالايام والشهور واما فيما لم يكن كذلك فلا نم كما فيما نحن فيه اذ لا اتساق بين المسميات الا ان يتمسك بالمسميات التى لها ترتيب واتساق كالاعداد ولعله المراد الثانى ان الوجود يطلق على الواجب والممكن حقيقة ووجود الشى عين حقيقته كالواجب او هكذا على ما هو مذهب الاشعرى فيكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن لتخالف الحقيقة فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظى واجيب بان الاختلاف فى الوجوب والامكان لا يمنع الاشتراك المعنوى لانهما راجعان الى ذاتى القديم والحادث لا الى الاختلاف الذاتين لا الصفة انهما راجعان الى الذاتين ان تلك الصفة فى القديم واجبة لذات القديم سبحانه بمعنى ان ذاته تقتضيها اقتضاء تاما وليس المراد بوجوبها فى القديم انها واجبة بذاتها كيف والوجوب الذاتى ينافى الصفة لاحتياجها الى الموصوف وعلى هذا فامكانها فى الحادث بمعنى ان ذاته لا تقتضيها كذلك ولا استحالة فى كون الصفة الممكنة فى نفسها الواحدة بالحقيقة ثابتة للذاتين تقتضيها احديهما دون الاخرى قيل رجوعهما الى الصفة يستلزم كون احدى الصفتين مخالفة للاخرى فى الحقيقة ولا يمنع ذلك عن اشتراكهما فى امر عام يوضع اللفظ بازائه كالسواد والبياض المشتركين فى معنى اللون وهو بط لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر العام المسمى بالوجود فانه واجب فى القديم ممكن فى الحادث كذا افاده الشريف واعلم ان جمهور المحققين على ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات بالاشتراك المعنوى ولم يخالف فى ذلك غير الاشعرى كما نقله الاصفهانى فانه ذهب الى ان وجود كل شى عين ماهيته والاشتراك فى اللفظ والمحققون على بطلانه وان الوجود المطلق زايد على الماهيته وانه مقول بالتشكيك على الوجودات ثم وجود الواجب الخاص عين ماهيته والوجود المطلق زايد على وجوده الخاص الذى هو حقيقته وتحقيقه فى الكلام وانت خبير بان الدليلين المذكورين على تقدير التمام

انما يدل على ان الاشتراك واقع ولا يلزم منه الوجوب لا يقال يجب في الوجود من الالفاظ العامة
التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج الى التعبير عنها فيجب وقوعه وقد تبين اشتراكه
فوجب وقوع المشترك لانا نقول لا نم وجوب وقوع الالفاظ العامة لجواز ان
يوضع لكل واحد من الواجب والممكن لفظ اخر او يوضع لاحدهما لفظ الوجود وللاخر
غيره وللفاضل العبري هنا منع خارج عن دائرة التوجيه البحث الثاني في اقسامه
اي اقسام المشترك باعتبار احوال مفهوماته اي معانيه الموضوع لكل واحد منها
مفهوما اللفظ المشترك قد يتباينان سواء كانا متضادين او متخالفين فالاول
كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء اذ هو الموضوع لكل منهما لفظ القرء والسواد
والبياض فانه موضوع لكل واحد منهما لفظ الجون والثاني كالعين المتكثرة
وقد يتوافقان فيجوز اجتماعهما اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن فانه
بين الممكن العام والممكن الخاص فان الاول لكونه سلب الضرورة الناشئ عن
الطرف المخالف جزء للثاني لكونه سلبها عن الطرفين او يكون احدهما صفة
للاخر سواء كانت صفة لازمة للاخر كالشمس للكوكب المضيء وضوئه اللازم له او
مفارقة كالاسود للمسمى به فان لفظ الاسود مشترك بين المعنى الوصفي اعني ذات
ما لها سواد والمعنى الاخر الذي هو نفس الذات المخصوصة المتصفة بالسواد ثم اطلاق
الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالسواء لو ان قصد به اطلاق اللون لانهما
افراد ذلك المعنى الذي هو مشترك بينهما معنى وحاصل بينهما بالسوية واطلاقه بالاشتراك
اللفظي ان قصد به اي باطلاق لفظ الاسود على الشخص انه اللقب فيه قصدا اطلاقه عليه
من حيث انه لقبه وموضوع بازائه لتباين مفهوميهما اذ مفهوم الاسود بالنسبة
الى القار المعنى الوصفي لا غير ومفهومه بالنسبة الى الشخص هو الذات المخصوصة من حيث
لم نقتصر في تعريف المشترك على الوضع الشخصي كما عرفت لم يرد ان وضع المشتقات
نوعي فلا اشتراك بين هذا الشخص وبين المعنى الوصفي هذا وقد يوجد قسم اخر كالمشترك

بين الجزء

بين الجزء والصفة كالناطق للمدرك والافضل ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين
عدم الشيء ووجوده يعني بين السلب والايجاب اي انحصاره بين الضدين لان الفائدة
مشروطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معناه والا لكان الوضع عبثا
ودخل هنا اي في الموضوع لوجود شيء وعدمه لا يتحقق هذا المعنى وهو استفادة
المعنى مع الاطلاق لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو اي التردد المذكور
معلوم لكل واحد قبل الوضع وبعده فلا يكون للوضع فائدة وهو اي ما ذكره المانع من
الدليل مسلم لجواز وقوعه اي وقوع المشترك من واضعين من غير شعور احدهما بوضع
الاخر كما مر وهو السبب الذي غلب فيه على انا نقول لو كان من واضع واحد ايضا فالفائدة
حاصلة وهي خصوص احد المعنيين عند تحقق القرينة ويجوز ايضا وقوعه من واضع
واحد عند نسيان الوضع الاول البحث الثالث في انه هل يجوز استعمال المشترك
في جميع معانيه ام لا جوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في
المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فمنعه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف
المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة واخرون بطريق المجاز والمنقول عن
القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقه حقيقة ان صح الجمع بين ارادتهما في اطلاق واحد
وان كانا متضادين كما يقال رايت الجون بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد لما
عرفت هنا فاعلم ان للمشترك احوالا خمسة الاول اطلاقه على كل واحد من معانيه
على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد به ذلك ولا
نزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني اطلاقه على المجموع من حيث هو بان يراد به
في اطلاق واحد المجموع المركب من المعاني بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا
نزاع في امتناع ذلك حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فان قيل
علاقة الجزء والكل متحققة قطعا قلنا ليس كلما يعتبر جزءا من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه
للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه الثالث

اطلاقه على المسمى باللفظ او على مفهوم احدهما ولا نزاع فيه وفي كونه مجازا الرابع اطلاقه
على احد المعاني من غير تعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك وذلك مثل
تربصي قرءا اي طهرا او حيضا قال التفتازاني ولم يوجد في كلام القوم ما يشعر باثبات
ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند
التجرد عن القرائن واعلم ان هذا القسم غير اطلاقه على مفهوم احدهما وارادة ذلك
المفهوم الخامس اطلاقه على كل واحد منهما معا بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذلك
على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو محل النزاع وذلك
غير ارادة المجموع لما عرفت من انه لا يلزم فيه ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق
الاثبات والنفي والحاصل ان الفرق بينهما هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي
وهو مشهور والتفتازاني جعل الاقسام اربعة وكانه لم يفرق بين الاستعمال
في احد المعنيين بدلا وبين استعماله في مفهوم احدهما يظهر ذلك من تتبع كلامه
ولم يتعرض لاطلاقه في مفهوم احدهما ومسمى اللفظ اذا عرفت هذا فمختار الشافعي
وابي عبد الله وابي الحسن وفخر الدين الجواز بطريق المجاز في المفرد واختاره المصنف
فقال ولا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه
ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد به المجموع خاصة فهو
استعماله في البعض اي في بعض معانيه ولا نزاع فيه وان اريد به المجموع مع الافراد
لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم
الاكتفاء الا به اي بالمجموع حاصله انه موضوع بازاء ثلاثة معان هذا وحده و
هذا وحده وهما معا والمفروض استعماله في جميع معانيه فاذا هما معا فيكون جمعا
بين النقيضين وهو محال وايضا يكون استعماله في المجموع استعمالا في جزء ما
وضع له فيكون مجازا وان لم يكن موضوعا له اي للمجموع كان استعماله فيه مجازا لا
الملازمة ممنوعة لم لا يكفي الوضع لكل واحد في الاستعمال في الجميع حقيقة كما في

المنهاج

المنهاج قال الفاضل العبري هذا المنع مكابرة اذ المجموع على تقدير عدم الوضع له معنى
مجازي مغاير لما وضع له اذ هو كل واحد من المعنيين فاللفظ في المجموع لا يكون
حقيقة فالاولى ان يقال ان اريد بالمجموع كل واحد فاللفظ موضوع له ويكفي
للاستعمال دفعة في المجموع هذا الوضع لكل واحد وكونه بعض مدلوله لا يضر
وانما يصح ان لو اريد الكل المجموعي وان اريد هذا المعنى فيجاب بانه غير موضوع
له ولا يضر عدم الاستعمال فيه حقيقة اذ النزاع في الاستعمال في الجميع بالمعنى
الاول قال البدخشي يمكن حمل عبارة المنهاج على هذا ايضا بان يكون ذلك تعبيرا للفظ
المجموع في السؤال الى الجميع في الجواب يعني هو مستعمل في الجميع بمعنى كل واحد ويكفي فيها
الوضع لكل واحد لا انه مستعمل في المجموع من حيث هو كما ذكر السائل حتى يتوجه ذلك فان
قلت هذا المعنى شيء وذاك شيء وكل منهما لا عبارة لعموم فيه ان كان افراديا فيلزم
الاستعمال في احد المدلولات قلنا معنى الوضع لكل واحد ليس الا وضعه لهذا ولذاك و
استعماله فيه ليس الا استعمالا في هذا وفي ذاك من حيث ان كلا منهما مما وضع له لا المجموع
وما قيل انه لا فرق بين المجموع وكل واحد منهما اذ لا يحصل عند الاجتماع شيء غير الاجتماع
كالعشرة الحاصلة من احادها كما حققه الطوسي في شرح الاشارات مدفوع بان
في الاول يعتبر المجموع شيئا واحدا ويكون كل واحد جزءا وفي الثاني يعتبر كل واحد
براسه شيئا لا جزءا لشيء اخر انتهى واستدل ايضا على ان المعنيين مجازا انه اذا
اطلق سبق منه الى الذهن ان المراد منه اما هذا واما ذاك لا كل واحد منهما وهو
علامة الحقيقة في احدهما دون الجمع وذهب القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو علي
الجبائي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه اي جواز استعمال المشترك في معانيه حقيقة
ووجوب حمل اللفظ عليه عند التجرد عن القراين المعينة للمراد لقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي والصلوة مشتركة فمن الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وكلا المعنيين مراد في الاية اذ الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة

بالعكس والوقوع دليل الجواد ولقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في
السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس
والسجود من الناس بوضع الجبهة على الارض ومن غيرهم الانقياد والمراد بما في الاية
كلا المعنيين اذ لا يتصور من غير الناس الا الانقياد ولو اريد الانقياد لم يشمل
الجميع لما قال وكثير من الناس فوقع المشترك ودليل وجوب الحمل على الجميع عند التجرد
وهو قوله ولان حمله اي حمل المشترك عند التجرد على البعض تحكم وترجيح من غير
مرجح وعدم حمله على شيء اصلا اخراج له عن الافادة والاهمال له قال البدخشي
وفيه نظر لانا لا نم بطلان الاهمال بمعنى التوقف الى ان يظهر دليل الرجحان والا
ما يبطل هذا الا ان المشترك عندهم عام في المختلفات كالعام في المتفقات كما نقله
حجة الاسلام عن الشافعي والقاضي ابي بكر وحكاه بلفظ نقل والمصنف نقله في
عن المرتضى والشافعي وعبد الجبار والامر في ذلك سهل والجواب ان الخبر محذوف
في الدليل الاول والتقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون فيكون لفظان في معنيين
مختلفين وهو غير ما نحن فيه من استعمال لفظ واحد مشترك في جميع معانيه فان
قيل الاضمار خلاف الاصل قلنا نرتكبه لما ذكرنا من الدليل الراجح على انه حقيقة
في كل واحد منهما بدلا والحمل على المجموع مجازا كما تقدم وسيأتي ان المجاز والاضمار
متساويان فسلم ترجيح المجاز كذا قيل وفيه تأمل واجاب في التنقيح بانا لا نم اشتراك
الصلوة بين المغفرة والاستغفار ويجوز كون المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء فهو من
الملائكة بالمغفرة للنبي ويدعوا الله تعالى ذاته بايصال الخير اليه ثم من لوازمه المغفرة
وهو معنى قول من قال الصلوة منه مغفرة لان الصلوة وضعت لها او واحدا مجازيا
كارادة الخير ثم انه اختلف هذا المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من
باب الاشتراك وصوا انتهى واعترض بانه يرد عليه ان المجاز خلاف الاصل وكذا
التقدير فعوضا سيما اذا كان المقدر ليس بمعنى المذكور والسجود في الدليل الثاني المراد
به الخضوع

وهو لا يستقيم على الجميع عند عدم القرينة والعلم ان صاحب المنهاج انما نقل الوجوب عن الشافعي والقاضي ابي بكر ـ

به الخضوع والانقياد وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه ولئن سلم جميع الناس معه
فان الكفار المنكرين لم يتبع الانقياد اصلا واجاب عنهم التفتازاني بانهم ايضا
انهم
اريد بالانقياد امتثال التكليف لم يصح من غير المكلفين وان اريد امتثال
حكم التكوين او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فكثير كافر من الناس ظاهر فلا
بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر كوضع الجبهة او امتثال التكاليف قال
البدخشي وفيه بحث لان مراد القائلين ان المراد هنا واحد حاصل للكل لا انه اريد باللفظ المشترك
جميع معانيه ولا خفاء في انه لا يضر عدم كون هذا المعنى الواحد معنى واحدا حقيقيا كما
في ان الله وملائكته يصلون على النبي لانه يجوز ان يكون المراد معنى واحدا حقيقيا
كالدعاء او مجازيا كارادة الخير واعترض بان ما ورد على الاول فهو وارد هنا نعم
يمكن الجواب عنه بما تقدم من ان التقدير والمجاز وان كانا خلاف الاصل لكن نرتكبه
لما ذكرنا من الدليل الراجح على انه حقيقة في كل واحد منهما بدلا لا معا والجواب عن
الثالث الدالة على تقدير عدم الحمل على معنى بخصوصه موجودة وهي دلالة اللفظ على
احدهما لا بعينه اذا انتفت التفصيلية احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان
الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة واشرح بيان الملازمة ان له ثلاث معان هذا وحده وهذا
وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده
ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده
فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين
منفردين ومن حيث ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وارادتهما مجتمعين
فهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقضة لفظية اذ المراد تفسير المدلول بمعنى الاكتفاء
بكل واحد منفرد وبالجملة فحاصل الحجة ان مفهوميهما منفردين فاذا استعمل في المجموع

نعم لزم ايضا

نعم لزم

منها باطلاق اللفظ وقد يتبعه اي يتبع الوضع امور اخر كدلالته على الجزء واللوازم
القريبة والبعيدة وما يتبع ذلك مما هي مادة بالعرض وانما يحصل تلك المغايرة الناشئة
عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده اي تعدد الوضع كما في المشترك يكون نسبة
المعاني الى اللفظ واحدة لاستحالة الترجيح من غير مرجح فلا يختص احدها بالفهم فلا
يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاقه ذلك اللفظ فتنتفي المغايرة
لان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق الى الذهن اي وضع اللفظ دون
غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب دون الاستفسار والاستكشاف وهو باطل
وبيان ذلك ان السامع لذلك اللفظ يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له
والمعنى الآخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم لتساويهما فلا يترجح احدهما بلا دليل
نظرا لان سبق فهم المعنى من اللفظ يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على
اعتقاد عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك لا على
اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى لمعلوم وضع اللفظ له
دون غيره مما يحتمل وضع اللفظ بازائه رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك
الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك
الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة كذا ذكر الشارح
قلت في النظر نظر اذ مبنى الكلام على مساواة هذا المحتمل لذلك المعلوم فعليه لا يكون
مرجحا للسبق ولهذا كان مساويا والفرض خلافه نعم لو كان ما علمناه هو الاصل
ثم ما ذكره لكن الفرض انه ليس باصل بل هو مساو لذلك المحتمل وفي كلام البدخشي
ما يشير الى ما قلنا واستدل ايضا على انه خلاف الاصل لامتنع الاستدلال بالنصوص
لاحتمال الاشتراك وكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا من المعاني وح لا يكون مفيدة
للظن فضلا عن العلم وبان المشترك اقل من غيره من الالفاظ بالاستقراء وقلته
تفيد ظن المرجوحية قيل لا نم ذلك بل الالفاظ المشتركة اكثر لان الانواع باسرها مشتركة

بانه لو لم يكن على خلاف الاصل

لم يكن مستعملا في مفهوميه فيكون النزاع عائدا الى التسمية ذلك استعمالا في مفهوميه
لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى هذا حاصل ما ذكره الشارح العضد ثم
ذكر تحقيقا يتضمن صحة اطلاق المشترك على معنييه معا وانه حقيقة فيهما ويظهر منه
ان المناقشة اللفظية المذكورة لا تتوجه اصلا تأمل احتج من جوزه في غير المفرد
وان كان في الانجاء اقوى ايضا من العيوب بان غير المفرد من المثنى والمجموع في تكرير المفرد مرتين
او ثلثا فيجوز ان يراد بالواحد الباصرة وبالآخر الفوارة وبالآخر الذهب
لا المفرد اذ لا تعدد فيه واجيب بان الجمع والتثنية عين الواحد والواحد غير مستعمل
الا في معنى واحد لا غير على ما علم من استقراء لغتهم ويوقف جمع العلم كزيد على كل
فرد من جماعة فانه مشترك لفظي بينهم مع انه يراد بالزيدين جميع معانيه واجيب
بان ذلك في العلم لا يؤدي الى اللبس وفي غيره يؤدي اليه لاحتمال
ارادة المختلفات او المتفقات قال البدخشي هنا تسليم للجواز في البعض والحق
انه لا يجمع الا بعد التأويل بالمتواطي كالمسمى بزيد مثلا انتهى وفيه تأمل احتج المجوز في
النفي مثل لا عين بان عينا انه نكرة في سياق النفي فيعم والعام في التعدد بخلاف
الاثبات واجيب عنه بان النفي لا يرفع غير الا مقتضى الاثبات وفي الاثبات لا تعدد
وانما في احد المدلولات فلا يعم السلب الا في افراده واعلم ان الذي يظهر من المصنف اختيار
كونه حقيقة في التثنية والجمع فرع قد اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي على حد اختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فجوزه قوم ومنعه آخرون
ثم اختلف المجوزون فالاكثر على انه مجاز وقد قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين
والاظهر جوازه بطريق المجاز وسيجيء البحث فيه البحث الرابع من مباحث الاشتراك
في انه على خلاف الاصل اي اذا دار اللفظ بين الاشتراك والافراد الذي هو عدمه
كان الاشتراك مرجوحا فالحمل على الثاني اولى لان المراد بالذات اي المقصود
بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم

اثبات

عليه

كالجمع

ـ

فالماضي بين الانشاء والخبر والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكما الحروف بشهادة
النحاة وبعض الاسماء فيكون المشترك غالبا واجيب بان الغالب في الالفاظ الاسماء بشهادة الاستقراء مع ندرة
الاشتراك فيها وايضا اشتراك الجميع ... بين الانشاء والخبر هو بل يوجد ذلك للبعض كصيغ العقود ونحوها و
اشتراك المضارع مختلف فيه اذ الكثير منهم على انه مجاز في احدهما والاصح في الامر انه للوجوب لا يقال هذا الكلام على
... معارض بعدم الاستدلال بالاستقراء وبانه يتخفى على السامع لتردده بالابهام مراد المتكلم ويفات
استفساره او استنكف او فهم غير مراده فيكون ما فهم فيؤدي الى جهل عظيم لو وقع ... ولهذا يقال
على الميزان الاعظم في وقوع الاغلاط تحقق اللفظ المشترك وقد يتعين مفسدة الالفاظ ايضا لانه ...
اي الافراد ايضا بان يفسر اللفظ المشترك بالمفرد فيقع المشترك ضايعا او تعطيل الالفاظ على ان السامع ...
فيضيع غرضا الالفاظ كما اذا قال لغيره اعط الفقير من الحوين واراد المال واعطاه الاخر ... وما كان المشترك ...
لهذه المفاسد مع ظن وجوده كان خلافها الاصل هذا والاولى في اثباته ... ان يقال انه موقوف على ... سواء
كان الواضع واحدا ام لا ... ولامكان ادمو موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين ... بالنسبة الى ما لا
يتوقف الا على احدهما بالضرورة البحث الخامس في وقوعه اي المشترك في القران واختلف فيه ... غير المحقق
في اللغة ويدل عليه ان القرء وضع للحيض والطهر معا ... على هذا ... مشترك ... تحقيقه ...
وعسعس ... موضوع لاقبال وادبار ... والليل اذا عسعس والمثال الاول ... في الاسماء والثاني في الافعال
المانع من وقوعه في القران بان وقوعه ... مجرده عن القرينة لا يفيد ... ناقص ... على الاول
مع ... التطويل ... فلا يحتاج الى بيان
... في القران عن وقوع نظر ... نكتة ...
... اللفظ البيان ... اذا كان
منه البيان الاجمالي ... الحكم ... الاستعداد ...
عليه كما ... فائدة ...
وايضا التكليف ... تحصيل ... للعلم بالمراد موجب للثواب ... اعظم الفوائد ...

فايدة

قايلة في تعيين اللفظ المشترك اذا تجرد عن القرينة المخصصة فمجمل يمتنع حمله على كل المعاني
عند المانع من استعماله في معانيه ويحمل على الجميع عند المجوز جوازا او وجوبا عند الشافعي
القاضي وان وجدت قرينة فان دلت على اعتبار كل او احد من المعاني تعينت ارادته من اللفظ
وزال الاجمال كقولك رأيت عينا باصرة وان دلت على اعتبار كل واحد من تلك المعاني
فان كانت متنافية بقي اللفظ مشتركا بينهما كالمجرد الى ان يوجد مرجح اخر وان لم تكن متنافية
نفس الجواز يحمل على الجميع للقرينة وعند المانع مجمل ان تكلم مرة ولا اعتبار للقرينة عند
الدليل الدال على المنع وان تكلم به مرتين فصاعدا حمل على الجميع للقرينة وانتفاء المانع حوا
ان اراد بكل تكلم معنى اخر كذا نقل عن المحصول وقال المصنف اذا لم تكن متنافية يحمل على
الجميع وقيل يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة
المانعة من ارادة المعاني المشتركة فيصار الى الترجيح وليس بجيد لان الادلة
المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا تقبل المعارضة وان قيلت لكن لا تعارض هنا
لاحتمال ان يكون اللفظ كما وضع لها منفردين وضع للمجموع اذا ان المتكلم تكلم
مرتين او اراد المجاز وحمل بالدليل الدال على اعتبارهما معا العلامة فانه هكذا
انتهى وان دلت على اعتبار اكثر من واحد فكالجمع الجميع مجمل عند المانع ومحمول
على الجميع عند المجوز فان قلت عند وجود الدليل الموجب لاعتبار الاكثر كيف يحمل على
الا اذا قال رأيت عينا وصرح بارادة الباصرة والفوارة قلنا النزاع انما هو في هذا رأيت
عينا الابارة فان الاثنين اكثر من واحد ان القرينة بمنزلة العدم عند المانع كما نقل عن المحصول
وان دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقايق
الملغاة حتى عند المانع للمعارض اذ عند تعذر الحمل على الحقيقة يحمل على المجاز فان تعارضت
المعاني المجازية فان تساوت الحقايق الملغاة بان كانت متساوية في المفهومية من المشترك
لولا الالغاء فان كانت احد المجازات اقرب تعين الحمل عليه والا فيجمل عند المانع ويحمل على الجميع
او بعضها وجوبا عند القائل وان كان بعض الحقايق الملغاة ارجح وتساوت المجازات في القرب

الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة لغة فعيلة ماخوذة من
الحق وهو الثابت قال الله تعالى حقت كلمة العذاب اي ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه
الثابت لانه مقابل الباطل المعدوم وفعيل يجيء بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول كالعليم والجريح فعيلة
هنا احدهما فان كانت للفاعل في الثابتة من قولهم حق يحق بالضم والكسر حقا اي وجب وثبت
والا اي وان لم تكن للفاعل بان كانت للمفعول فهي المثبتة على صيغة المجهول من قولهم حققت
الشيء احققه اي اثبته هذا معناها في اللغة ثم نقلت من الثابت او المثبت الى الاعتقاد
المطابق للواقع مجازا لان الاعتقاد محل اشتهر تعالى الاسناد ولان الثبوت من غير المطابق ثم نقل
من الاعتقاد المطابق الى القول الدال عليه بهذا السبب بعينه ولمشاركته للاول في
المطابقة اما اطلاق اسم المتعلق على المتعلق ثم منه الى المعنى المصطلح لكونه مطابقا لما وضع
الواضع والتاء فيها لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة لا للتانيث اما
على الاول فلان الثابت والمثبت اذا كان صفة لموصوف مؤنثا لغة واصطلاحا وليس هنا
كذلك اذ كل من الثابت والاعتقاد والقول واللفظ المستعمل ... مذكر ... الا ان يتكلف
بتاويلها بالمؤنث واما على الثاني فلاستواء المذكر والمؤنث فيه قال السكاكي التاء
للتانيث في الوجهين اما على الاول فلانه وصف للكلمة الثابتة ويجيء فعيل بمعنى الفاعل
المفرقة سواء اجرى على الموصوف ام لا واما على الثاني فلان فعيل بمعنى المفعول وان
استوى فيه المذكر والمؤنث لكن ذلك عند الاجراء على الموصوف فقط فيقدر لفظ الحقيقة
قبل النقل صفة لمؤنث غير جارية على موصوفها الا في قولهم مررت بقتيلة بني فلان اي
بامرأة قتيلة بني فلان والفاء في ذلك كالحق والمجاز مفعل مصدر ميمي ماخوذ من
الجواز اي الانتقال من حال الى غيره او الامكان لوجود المناسبة للمقصود وان قدر
بواسطة العبور او اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال ثم نقل الى الفاعل اي
الجائز عن موضعه الاصلي فالاسم الجزء وهو المصدر على الكل ... ثم نقل الى
المعنى المصطلح التعريف عن موضوعه الاصلي هنا اي لفظ الحقيقة والمجاز الاصطلاحين

بجاز

مجازان لغويان لما عرفته من ان الحقيقة مجاز لغوي واقع في الدرجة الثالثة والمجاز
مجاز لغوي في الدرجة الثانية وايضا كل منهما حقيقة اصطلاحية فان المراد من
الحقيقة اصطلاحا اللفظ المفرد المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة
بها فاللفظ كالجنس وبقوله المستعمل يخرج المهمل وما وضع له ولم يستعمل فانه ليس بحقيقة
ولا مجاز كما سيجيء وبقوله فيما وضع له يخرج المجاز المستعمل في غير ما وضع له ومن كلا نحو
والقيد الاخير ادخال الحقايق الثلث واخراج مجازاتها وقد اتخذت اعتمادا على ظهوره انادة
قيد الحيثية في الامور الاعتبارية التي تختلف باختلافها فالمراد من المجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له فبقوله غير ما وضع له يخرج الحقيقة
مرتجلا او منقولا او غيرهما وقوله لاجل مناسبته لما وضع له يريد بما وضع له ما
وضع له في اصطلاح التخاطب يقتضي كون الموضوع له اولا غير الموضوع له في
ذلك لاستحالة مناسبة الشيء لنفسه فيصدق التعريف على المثال المذكور لانه
وان استعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر لكنه مستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح
التخاطب وفي كلامه اشعار باشتراط العلاقة التي هي المناسبة كما سيجيء وانما غير
الاسلوب حذرا عن التكرار مع زيادة فائدة الاشعار فان قلت ان اريد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة
الشخصي خرج كثير من الحقايق اذ جميع المركبات ومثل المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
ونحوها انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد به مطلق الوضع اعم من
الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع قلنا المعنى التعريف
على تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بافراد
ذلك اللفظ بذلك او بادراجه تحت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ يكون كذا
فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له فمثلا الاسم
يكون كذا وكذا فهو مثنى فيشمل الوضع الشخصي واحد قسمي النوعي دون القسم الاخر منه
وهو ما يكون بثبوت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة على معنى بنفسه

بدليل المقام والمقابلة للحقيقة ونحو ... الى الذهن فيدخل فيه نحو الصلوة اذا استعملها الشرع في الدعاء ... عن ما وضع له الموضوع له في اصطلاح التخاطب

جبنى

فهو القرينة المانعة من ذلك المعنى متعين لما يتعلق به ذلك المعنى تعلقا مخصوصا بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة التعيين فيدخل المذكورات ويخرج المجاز اذ لم يوضع له بذلك التفسير اصلا لا شخصيا ولا نوعيا اذ الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية او النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع على ان المراد باللفظ في التعريف هو اللفظ المفرد على ان يكون اللام للعهد كما ذكرنا فلا تدخل المركبات واما على تفسيره بتعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا فلا بد من زيادة قيد اولا في التعريف اذ في المجاز وضع نوعي على ذلك التفسير كما علمت ان المتبادر من الوضع هو الوضع بالتفسير الاول على ما صرح به التفتازاني في حاشية المطالع فزيادة قيد اولا للتوضيح لا للتصحيح وفيه نظر اذ لو حمل الوضع على ذلك لم يخرج الحرف بل الفعل عن تعريف الحقيقة اذ لا يتعين الحرف منه ذكر المتعلق وفي الفعل من ذكر الفاعل التعيين فيما ليس بنفسه بل مع القرينة فلا بد من حمل الوضع على التفسير الثاني فلا بد من زيادة القيد واشتهر ان الخلاف في التفسير يجاد على مذهب القائل بوجوب النقل في المجاز وعلم نعلى الثاني استعمال المجاز لمجرد المناسبة المعتبر نوعها والخلاف ان في هذا الاعتبار يصح ام لا وعلى الاول استعماله للمناسبة المعتبر نوعها مع الاستعمال الشخصي والنزاع فيما ذكر ودليل الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع بالتفسير حتى يتوهم تفرع الخلاف على المذهبين فمن قال بوجوب النقل قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع ايضا كذا افاد الشريف في الحواشي انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال فتكون المعنى الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك اي من حيث هو مستعمل في اللغة التي وقعت المخاطبة بها لئلا ينتقض بالمجاز الذي هو حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها في الجملة وان لم يكن استعماله المجازي في تلك اللغة وعلى هذا القياس وكما لا يخفى عليك ان هذه

الحيثية

الحيثية حيثية الاستعمال وهي مغايرة لما سبق من انها تعتبر في التعريف مع حذف القيد الاخير لاخراج مثل لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء مجازا لان تلك حيثية الوضع فلا يغني شيء منهما عن الاخرى ولا يخفى عليك ان المجاز على هذا الاصطلاح يتناول الكناية على ما قالوا ان الكناية ايضا لفظ يستعمل في غير ما وضع له وان جعلوها كما هو اهل العربية قسيمة للحقيقة والمجاز كما زاد واثبتنا لا اخراجها اذ تطابق الاصطلاحين غير واجب واعلم ان الحقيقة والمجاز وان كانا من صفات الالفاظ الا ان كثيرا ما يسمى المعنى حقيقة ومجازا تسمية للمدلول باسم الدال على عكس الكلي والجزئي فهذا من الحمل لا الخطا وحمل على خطأ العوام من خطأ الخواص وانما اطنبنا في المقام احاطة باطراف الكلام ثم لما كان المراد بالوضع المأخوذ في التعريف هو وضع اللغة او الشرع او العرف كما نبهنا عليه اراد التصريح بذلك ليفرع الكلام اللاحق عليه فقال واقسام الحقيقة ثلاثة لغوية وعرفية وشرعية اذ الوضع المعتبر ان كان وضع اللغة فهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس وان كان غيره فهو اما وضع غير الشرع فهي العرفية العامة ان لم يكن من قوم مخصوصين كالدابة لذوات الاربع بعد ان كانت لكل ما يدب على الارض عند الاطلاق كثيرا وان كان من قوم مخصوصين فهي العرفية الخاصة بتلك القوم كاصطلاحات اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم واما وضع الشرع وهي الشرعية كالصلوة للاركان ووجود الاولين يعني اللغوية والعرفية ظاهر اما الاولى فان هذه الالفاظ كالامثلة السابقة وضعت لغة لمعان واستعملت فيها بعد وضعها فيها بحيث يفهم عند الاطلاق وهو معنى الحقيقة واما الثانية فان للعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لما اصطلحوا عليه من المعاني بحيث اذا اطلقت في اصطلاحهم فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين فانه عندهم موضوع لما اسند اليه الفعل وفي اللغة للمؤثر والقياس عند الفقهاء فانه عندهم تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما كما سيجيء وفي اللغة التقدير والمساواة وانما الخلاف في الثالثة

وهي الشرعية ثم العرف قد يكون عاما كالثانية كما عرفت وقد يكون خاصا كالفاعل عند

البحث الثالث في الحقيقة الشرعية وافردها لوقوع الخلاف فيها والاعتبار بحالها ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين ومرادنا بها الاسم الشرعي عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه اي الشارع فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والزكاة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وفي هذا الكلام اشارة اجمالية الى الدليل المشهور على اثبات الحقيقة الشرعية وستعرفه ثم اعلم ان المفهوم من المحصول والاحكام والمصرح به في نهاية الاحكام ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا والحقيقة الدينية اسم لنوع من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما فالدينية هو القسم الثاني فقط وهو ما لا يعرف اهل اللغة معناه ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والزكاة والحج وعلى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر وسموا الاخيرة بالدينية فرقا بينها وبين الاول ولم يجعل القسمين الوضع الشرعي ونقل عنهم ان الدينية غيرة لذلك كما سيجيء وقد قال التاج بين الاصوليين في اثباتها اي اثبات الحقيقة الشرعية ونفيها بعد الاتفاق على امكانها اذ لا احالة في وضع الشارع اسماء من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم على معنى يعرفونه او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم فان دلالات الاسماء على المعاني ليست لذواتها كما في اسماء الاعلام والاسماء

الموضوعة

الموضوعة لارباب الحرف والصناعات لادواتهم والاتهم فالخلاف انما هو في الوقوع واعلم انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع لها وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية بحيث اذا وجدناها في كلام الشارع مجردة عن القرينة حملناها على تلك المعاني او لغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية فاذا وجدناها في كلام الشارع حملناها على المعاني اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وعليه الحقائق منها واما في استعمال المتشرعة فيحمل على تلك المعاني بالاتفاق اما على الاول فظاهر حالهم انهم يتكلمون باصطلاح الشارع واما على الثاني فلان الظاهر انهم على عرفهم فهي بالقياس اليهم حقائق عرفية فالمعتزلة اثبتوها بالمعنى المتنازع فيه فقيل ان معنى كلامهم ان الشارع وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني من غير مناسبة وقيل انها بسبب النقل خرجت عن الحقائق اللغوية وبسبب عدم المناسبة لم تكن مجازات فكانت موضوعات مبتدأة وفيه نظر اذ لا نسلم عدم المناسبة في الالفاظ الشرعية كيف واكثرها منقولات هذا وقد عرفت المنقول عنهم سابقا ونفاها القاضي ابو بكر زعما منه ان ما استعمله الشارع من الاسماء كالصلوة ونحوها في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اهل اللغة بل هي مبقاة على حقائقها اللغوية هذا هو المنقول عنه في المحصول المشهور ونقل عنه ايضا انها مجازات لغوية لا حقائق شرعية والحق عند المصنف والمحققين والمنقول عن بعض اصحابنا واكثر الجمهور انها حقائق شرعية ونحن قد استقصينا الكلام يعني الحجاج والجواب في ذلك اي الاثبات والنفي في نهاية الوصول وحاصله على ما هو المشهور انا نقطع بان فهم الالفاظ لهذه المعاني الشرعية سابقة الى الفهم منها عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة الشرعية ونقول لفظ ان قصد الشارع لكونها حقائق على ارادة هذه المعاني شرعا حقيقة

ومجازا او ثبوت ارادتها حقيقة لغة فهو مكابرة لها لا دليل ظاهر الاجماع على ان الشارع قد
استعملها واراد منها هذه المعاني واما الثاني فالقطع بانها معان حدثت وكان اهل
اللغة لا يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وكذا ان قصد انها باقية في
المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها للقطع بان قول الشارع صل ليس معناه افعل
الدعاء الذي في ضمن الاركان المخصوصة وان قصد اي الثاني انها اي الفاظ الشرعية
في معانيها مجازات لغوية فهو حق لاستعمالها فيما لم توضع له لكنها حقائق شرعية
لوجود خواص الحقيقة فيها من سبق تلك المعاني الى الفهم منها عند اطلاقها والمجاز
بين هذه المعاني والمعاني اللغوية ظاهر ومثل هذا لا يحصل الا بتصرف من الشارع
نقلها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية لا يقال ان المجاز قد يشتهر بينهم بحيث يتبادر
الى الفهم عند الاطلاق لانا نقول مثل ذلك بعد الشهرة يصير حقيقة كما سيجي
من ان المجاز يصير حقيقة عرفية وفي هذا الكلام نظر لان قوله فلا محالة معنى الحقيقة
الشرعية غير واضح لان الاشتهار والفهم بغير قرينة انما هو في عرف المتشرعة
لا في اطلاق الشارع فاللازم كونها حقائق عرفية للمتشرعة لا حقائق شرعية وكذا قوله
لوجود خواص الحقيقة فيها غير مستقيم اذ الموجود من سبق الفهم الى ذلك المعنى
منها انما هو في اطلاقات المتشرعة وهو غير محل النزاع وانما سبق تلك المعاني الى
الفهم منها بغير قرينة في اطلاق الشارع كما هو محل النزاع فغير مسلم اذ لم يعلم
من الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كونه في ذلك الاستعمال بطريق
النقل بحيث غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد
في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية ولم يبق لنا وثوق بالانتفاء ومع
ذلك لا يثبت المطلوب فلعل الترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من
دليلهم مشاكلا في الضعف لدليل المثبتين كما عرفت وانما جعلناها مجازات لان
المنقول ان العرب لم تضعها لهذه المعاني لعدم معرفتهم لها فاما قلنا انها لغوية

لانها

لانها لو لم تكن مجازات لغوية لم تكن عربية اذ لم يضعها واضع اللغة بازاء هذه المعاني
بل كانت موضوعات مبتدأة ولو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على ما ليس
بعربي لوجودها فيه وما بعضه عربي لا يكون كله عربيا والتالي وهو خروج القرآن
عن العربية باطل لقوله تعالى بلسان عربي مبين ولقوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا وفي هذا الكلام اشارة الى جواب ما اعتمد النافي في نفي الحقيقة الشرعية
حيث قال لو كانت هذه الالفاظ حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل لتقرير
السابق فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع الملازمة وانما يلزم ذلك ان لو لم يضعها
الشارع حقائق شرعية بعد جعلها مجازات لغوية اما اذا كانت حقائق شرعية في معانيها مجازات
لغوية اشتهرت في تلك المعاني بعد استعمال الشارع اياها فيها مجازا بمعونة القرائن
ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة فصارت الحقائق اللغوية مهجورة في الشرع وهو
المعنى بكونها حقائق شرعية فلا اذ المجازات الحادثة وان لم تصرح العرب بآحادها عربية
باستقراء تجويز العرب نوعها وان جرينا ان هذا يقتضي كونها موضوعات مبتدأة كما
نقل عن المعتزلة فقيل المراد بالضمير في الآية بعض القرآن لجواز اطلاق القرآن على
بعضه سلمنا ان المراد المجموع لكن لا نسلم ان اشتماله على تلك الالفاظ قادح في عربيته لانها
لقلتها لا تخرجه عن العربية كقصيدة عربية تدرج فيها الفاظ فارسية لا يقال لو لم
تخرجه لصح الاستثناء حيث يقال القرآن عربي الا كذا لانا نقول صحة الاستثناء
تمنع لتمييز الاكثر بالحقيقة لا المجاز فلم لا يجوز بطريق المجاز وقرينة وقوع هذه
الالفاظ فيه اذ البحث على تقدير كونها غير عربية واعلم ان صاحب الاحكام بعد ما اورد
ادلة النافي والمثبت للحقيقة الشرعية وزيفها قال واذا عرف ضعف المأخذ
من الجانبين فالحق عندي في ذلك هو امكان كل واحد من المذهبين واما ترجيح الواقع
منهما فلعله لا يكون عندي غير محقق اقول قد عرفت الترجيح واعلم ان الاسماء الشرعية
على تقدير وجودها تكون متواطئة ومشتركة واما الحروف الشرعية فلم توجد اتفاقا للاستقراء

٦٢

النقل على خلاف الاصل

والفعل الشرعي يوجد تبعية الاسماء الشرعية بان يشتق منها الافعال الشرعية كصلى و
زكى **البحث الثالث** النقل على خلاف الاصل يعني ان اللفظ اذا دار بين النقل وعدمه
ترجح احتمال العدم عملا بالاستصحاب اذ الاصل بقاء الوضع الاول فان الاصل
في كل شيء بقاء ما كان حتى يقوم دليل على انتفائه فاحتمال النقل بلا دليل مرجوح ولان
الفهم انما يتم مع عدمه اي مع عدم النقل لتكون عدمه راجحا اذ لو تساوى النقل وعدمه
لم يحصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال والاستفسار عن كل لفظ هل نقل ام لا
وهو باطل بالوجدان بيان الملازمة انه على ذلك التقدير يتردد ذهن السامع بين فهم
المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يتبادر احدهما والا لزم الترجيح بلا مرجح واورد عليه
الشارح النظر السابق وقد علمت ما فيه ولتوقفه على امر النقل على كل اثنان اثبات الوضع
الاصلي اي وضع اللفظ بازاء المنقول عنه ونسخه اي نسخ معناه الاول بصيرورته
مهجورا في الاستعمال وثبوت الوضع الثاني اي وضعه بازاء المعنى الثاني المنقول
اليه وعدم النقل انما يتوقف على الوضع الاول وما يتوقف على امور اكثر مرجوح بالنسبة
الى المتوقف على امر واحد لان الاول يوجد بانتفاء النقل رجوعا بالنسبة الى ما يتوقف
على الاول وهو الوضع الاصلي واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية عن المعاني الاصلية
صيغ العقود والفسوخ وما في معناها كبعت واشتريت وطلقت واعتقت وامثالها
فما هي اخبار لغة وتستعمل في الشرع ابقاء على اصلها عند علماء اصحاب الاحكام واما
عندنا فلان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء ولانها لو كانت نحو بعت و
اعتقت اخبارا فاما ان لا تكون مسبوقة بتحقق اخرى او تكون فان كان الاول لزم الكذب
فيها وان كان الثاني نقلنا الكلام الى تلك الصيغة وكذا الى ما قبلها الى غير مسبوقة بكل
صيغة الى اخرى فيتسلسل والكذب لا عبرة به ولا يترتب عليه حكم شرعي على الترجيح
على ما بين في علم الكلام فان قيل جاز صدقها بوقوع مدلولها كالعقد مثلا ولا يتسلسل
قلنا يلزم الدور لتوقف صدقها على وقوع المدلول لاستحالة وقوع المدلول لولا متوقف على

صدقها

٢ الفرق بين الحقيقة والمجاز

صدقها لان وقوعها لا يكون الا بهذه الصيغ وما في معناها للقطع بان وقوع البيع لا يكون
الا بلفظ بعت وما في معناها للاتفاق على ذلك وارادة هذه الصيغة وقوعها على تقدير
خبريتها لا يكون الا على تقدير الصدق لجواز تخلف مدلول الكاذب عنه لا يقال لا نسلم
توقف صدقها على الوقوع وانما يلزم ان لو كانت اخبارا عن الماضي والحال واما اذا
كانت اخبارا عن المستقبل فلا لانا نقول المراد انه يتوقف في الحال في احد الازمنة هذا
وقد قرر العضدي كلام المخالف على نحو يندفع به الاستدلال المذكور وما شاء له فقال و
اعلم ان الذي قال بانه بعت ونحو بعته واشتريت اخبار لم يقل انها اخبار عن امر خارج عن
الذهن وهو الموجب بل يعد ذلك فارجع النظر الى الوجوه المستدل بها هل يثبت
المنازع فيه وقد وجه الدفاع الاستدلال المذكور بانه جاز صدقها فنحو بعت صيغ
نحو عقدات في ذهني بيع هذا المتاع مثلا وصدقه يتوقف على تحقق العقد الذهني
وحدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي الايقاعي بعد التنجيز عندهما هنا
اللفظ يتوقف على صدقه فلا دور تأمل **البحث الرابع** في الفرق بين الحقيقة والمجاز
اي في بيان ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى او مجازا فيه لا الفرق
بين ماهيتهما اذ قد علم من حديهما فهو اي الفرق المذكور يحصل من وجوه الاول
ان ينص اهل اللغة عليه اي على كون اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجازا في ذلك اما
بان يقولوا هذا حقيقة في هذا مجاز في ذلك او بان يذكروا حد الحقيقة
والمجاز كقولهم هذا اللفظ مستعمل في وضع اول وهذا مستعمل في غير وضع اول على
وجه يصح او ان ينبهوا اليهما بخواصهما كقولهم استعمال هذا اللفظ لا يتوقف على
علاقة وذلك يتوقف عليها الثاني وجود الخواص فاذا وجدنا لفظا مستعملا في
معنى معين خاصة الحقيقة وكذا الحال في المجاز لان خاصة الشيء لا توجد بدون ذلك
الشيء وان لم تكن خاصة ولعل المراد بالخواص ما عدا الخواص التي ذكرها وانه فلا تحسن
المقابلة والشارح فسرها بجواز سلب المعنى الحقيقي في نفس الامر في المجاز وعدم جوازه

بل اخبار

اللزوم

حكمنا بانه حقيقة

٦٣

في الحقيقة والدور مدفوع ولا يخفى عليك انه لو ذكر هذه الخاصة في موضع الخواص
كالقول بالخواص كان اولى الثالث سبق المعنى اي تبادره الى الفهم عند اطلاق لفظ
بالنسبة الى اللغة التي وقع التخاطب بها دليل الحقيقة وعكسه وهو عدم تبادر المعنى
الى الفهم لولا القرينة دليل المجاز واعترض عليه باللفظ المشترك بالنسبة الى كل
واحد من معانيه فانه لا يتبادر معناه الى الفهم عند اطلاقه وليس مجازا فلو كان
ذلك خاصة وجدت خاصة الشي بدونه وهو باطل واجيب عنه بانا لا نسلم في المشترك عدم
تبادر معناه اذ عند سماع اللفظ المشترك بالنسبة الى كل العالم بوضعه للمعاني
ينتقل الذهن اولا الى خصوص كل من المعاني التي هذا المفهوم الموضوع لها يفهم ذلك
بالوجدان فاذا هذا المشهور ايراد المشترك نقضا على علامة الحقيقة وبه صرح المص
في [illegible] فهو عنه وارد اذ لا يجب كون العلامة شاملة ومنهم من جعل علامة
الحقيقة عدم تبادر غير المعنى الموضوع له لولا القرينة وهو اعم من ان يتبادر هو او لا
وعلامة المجاز يتبادر غيره لولا القرينة فلا يرد المشترك نقضا على الحقيقة ولا المجاز
ثم يرد على طرد الحقيقة وعكس المجاز اللفظ المشترك اذا استعمل في معناه المجازي كالعين
فيما يشبه الشمس اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شي من ذلك على الحقيقة
مع انه مجاز واجيب بانه يصدق على هذا اللفظ المستعمل في معنى المجازي انه
يتبادر غيره اذ يتبادر احد معانيه لا على التعيين وهو غيره فان قلت لو صح ذلك
لصدق على المعين انه يتبادر غيره لان احد المعاني غير المعين فيكون المشترك
مجازا في المعنى حقيقة في غير المعين ويلزم كونه حقيقة في المعاني كلها لفظا قلنا انما
يصح ذلك لو تبادر الى الفهم مفهوم احدها لا بعينه على انه المراد من اللفظ موضوع
للقدر المشترك الذي هو هاهنا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان
المراد احدها لا بعينه اذ اللفظ صالح بحسب الوضع لكل واحد من المعينين بخصوصه
فهو مستعمل في خصوصية احدها لكنا لا نعلم بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذاك

عام

المعين

المعين فهذا هو المراد من تبادر غير المعين بخصوصه وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي وان لم
نعلم بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفت
عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شي من المعنيين انه يتبادر
غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفت عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة
الحقيقة كذا ذكره العضد واعترض الشريف واجاب بعض المحققين بانا لا نسلم انه لا يتبادر
غيره فان اللفظ المشترك اذا خلا عن القرينة يتبادر جميع معانيه لما عرفت انه اذا
اطلق المشترك ينتقل الذهن منه الى جميع معانيه اذا علمنا كونه موضوعا لها والتردد انما هو
في المراد منها يعني لا نعلم انه اي معنى من تلك المعاني اراد اللافظ ولا شك ان جميع
المعاني غير ذلك المعين المعنى المجازي وحاصله ان المراد بتبادر الغير انسياق الذهن
اليه وهو حاصل في المشترك ويمكن دفعه بانه لو اكتفي بتبادر الغير بتبادره الى الذهن
من غير اعتبار كونه مرادا للمتكلم لزم في اللفظ الموضوع للمعنى المركب المستعمل فيه ان يكون
مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غيره الى الفهم عند عدم القرينة وان لم
يتبادر غيره من حيث انه مراد عند عدمها فلا يبعد ان يكون المراد بتبادر الغير تبادره
من حيث انه مراد حتى لا يلزم هذا التناقض وكذا ينتقض بمثل العمى اذ فهم البصر
سابق على فهم العدم المضاف الى فهم البصر من حيث انه مضاف اليه فمن قال
باتحاد دلالتي المطابقة والتضمن فان الدلالة الالتزامية عقلية فلا يتوجه
هذا النقض وسلم الجواب المذكور عن الدفع فيرد ما يرد عليه فقلنا خالف قاعدة
القوم الرابع تجرده اي تجرد اللفظ عن القرينة في استعمال اهل اللغة لتجرده
عن القراين مع قصدهم افهام المعنى معين دليل على الحقيقة اي على كون اللفظ
حقيقة في ذلك المعنى اذ دليل على انهم ارادوا الحقيقة اذ لولا استحقاق
ذلك اللفظ لذلك المعنى لما جردوه وتوقفه اي توقف اللفظ عليها اي على
القرينة يعني عدم استعمالهم اياه في معنى الا مع ضم قرينة زايدة دليل على المجاز اي على

باللفظ

٢ الاطراد دليل الحقيقة

كونه مجازا فيه وهذا ظاهر وفي الشارح غير واضح الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل
تعليقها به لغة دليل تحقق المجاز في ذلك التركيب سواء كان في نفس الكلمة المتعلقة
نحو قوله تعالى يريد ان ينقض والمراد الميل المقتضي للسقوط لاستحالة تعلق الارادة
بالجدار او فيما تعلقت به مثل واسئل القرية والمراد اهلها التسمية
للحال باسم المحل لاستحالة تعلق السوال بالقرية او فيما اذا احتملهما نحو انبتت
اسناد ويمكن اجراء كل من اللفظين على حقيقة وجعل الاسناد مجازيا فلا يكون لغويا
فليس مما نحن فيه وفي مثال الكتاب مناقشة لجواز كون لفظ القرية مشتركا بين
المساكن والساكن فانا نعلم حمله على احدهما بعين الاخر ولا مجاز كذا الجواب ان
المجاز خير من الاشتراك عند التعارض السادس الاطراد دليل الحقيقة فان العالم
لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم حقيقة بخلاف ما ليس بحقيقة
فانه لا يطرد مثل واسئل القرية فانه لا يطرد صحته صحة اسئل الانسان واسئل
الجدار وفيه ان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد فانه ان اريد بالاطراد
الاستعمال في مواده ونص الواضع فالمجاز كذلك وان اريد استعمال اللفظ في محل
لوجود معنى المنصوص عليه نظرا الى ما هو الظاهر كان قياسا في اللغة وهو باطل ثم ينقض
المجاز فانه يطرد كالاسد للشجاع فانه يصح في كل ذي شجاعة والمص تابع الغزالي
في هذه العلامة والمشهور جعل عدم الاطراد دليل المجاز ومعناه ان يستعمل اللفظ
في محل لوجود معنى ثم لا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة
تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل اخر من الاشياء ولم يجعلوا الاطراد
دليل الحقيقة لما رد قوله ونصه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي
مثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لكل فضل وسخي وهما حاصلان فيه تعالى
مع عدم صدقهما عليه لمانع الشرعي او المانع اللغوي كمنع اهل اللغة الابلق
في غير الفرس مع كونه عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض وكذا ادهم

ذي

القارورة لغير الزجاجة انما يرد على المشهور من جعل عدم الاطراد دليل المجاز لا على ما
ذكره المص لانه انما جعل الاطراد دليل الحقيقة ولا يلزم من ذلك كون عدمه دليل
المجاز حتى يرد ما ذكره وفي النهاية جعل الاطراد دليل الحقيقة وعدمه دليل
المجاز ثم قال دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل
كالدليل عند من يجعله حقيقة فيما عدا الله فانه لما كان استعماله يفيد نفس الدلالة
لاجرم لم يحسن استعماله في حقه تعالى الا بقيد او يمنع منه السمع كتسميته تعالى بالفاضل
والسخي فانه الحقيقة وان وجدت لكن السمع منع منه او يمنع من اهل اللغة كالابلق
في غير الفرس ويمكن تنزيل عبارة الكتاب على ذلك لكن لا يخفى ضعف التضعيف
اذ العلامة قد لا تكون شاملة كما مر واما وروده على ما هو المشهور فظ لان علامة المجاز
اعني عدم الاطراد قد وجدت في هذه الالفاظ مع كونها حقائق في المعاني فبطلت العلامة
طردا واما المنع المانع في الشرعي ما للغوي لانه لا يصلح لمانعية الاطراد العقلي
ولا مانع عقليا من اطلاق الالفاظ على المعاني قطعا فالمختص بينهما فان قيل كون
الفاضل والسخي حقيقتين في غيره تعالى مبني على ان اطلاق المشترك المعنوي على افراده
بطريق الحقيقة وهو موضع نظر لانه من اطلاق العام على الخاص او الجزء على الكل
او اللازم على الملزوم وانه بنى على المبحث الاختلافات العبارات مع ان الكل مجازات
قلنا اطلاق العام على الخاص انما يكون مجازا اذا اريد به الخاص من حيث خصوصيته
واما اذا اطلق عليه باعتبار عمومه اي باعتبار ما فيه من معنى العام واستفاد الخصوصية
من القراين حالية او مقالية فهو حقيقة اذ لم يطلق الا على معناه وكذا اذا حمل العام
على الخاص بحسب معناه كان حقيقة ايضا كقولك الانسان حيوان هذا وقال الامدي
في علامات المجاز ان لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله مع عدم ورود المنع من اهل
اللغة والشارع من الاطراد فلا يرد الامثلة عليه لكن اورد عليه لزوم الدور لانه
لا يعلم عدم الاطراد لغير ما لا وضع وعلم الوضع بعدم الاطراد وذلك دور واما الاول

[illegible]

فلان علم الاطراد انما يمكن لا يعلم الا بسببه في اما عدم المقتضي للاطراد او وجود المانع
عنه والفرض انه لا مانع لعدمه انما هو لعدم مقتضيه ولا مقتضي لصحة ارادة المعنى
من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من
العلم بعدم وضعه له واما الثاني فلانه لا يجعل علامة لكونه مجازا كما قال العضد
ويمكن توجيه الدور بوجه خاص وهو ان المقصود من وضع العلامة في المجاز التمييز
عن الحقيقة بعد ان علم استعمال اللفظ فيه وانه ليس غلطا فعلامة المجاز انما يحتاج الى
علامة ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ له فيه ورد واجيب بان المراد
بكون عدم الاطراد علامة المجاز انه اذا استعمل لفظ في شيء بناء على معنى وترددنا
في انه حقيقة او مجاز ثم وجدناه لا يستعمل في شيء اخر مع وجود ذلك المعنى علمنا
انه في ذلك الشيء مجاز وانه ليس بموضوع لذلك المعنى والا لصح استعماله في فرده
الاخر ولا يلزم الدور لان علم المجاز قد يعلم بالنقل او بالاستقراء ونحو ذلك
وقد يجاب عن اصل الاعتراض ايضا بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي
دائر بين معنى الجواد المطلق او الجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل دائر
بين العالم مطلقا او العالم الذي من شانه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان على الله
تعالى مع وجود [illegible] التامل وعدم الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيد والجواد المقيد
هو المراد من لفظ السخي اذا اطلق على غيره تعالى وقس على هذا البواقي فلا يلزم الدور
ح اذ منشاؤه اعتبار المانع ولا [illegible] البعض لا عتبار الالفاظ في معانيها قيل هذا المعنى
جار في مثل قولنا واسأل القرية فيلزم كون اسأل حقيقة في اهل القرية والقرية
وذلك بان يقال السؤال دائر بين التعلق بالاهل والقرية فقط وبينهما وبين
البساط ولما وجدنا بالاستقراء انه لا يطلق على البساط علمنا انه موضوع للمقيد
ويمكن ان يعرف ان الشارع وضع السخي للمقيد عما من شانه البخل معقول متعارف [illegible]
واما الشارع ففيه السؤال للقدر المشترك بين الاهل والقرية بان لا يجاوز ذلك الى

البساط

البساط لعلمنا بالبطلان ومن علامات المجاز ايضا ان يكون الاسم حقيقة في غير المسمى المذكور
ويجمع بخلاف جمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه وذلك كالامر فانه حقيقة في القول المخصوص
وعلى الفعل في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فان
جمعه في جهة الحقيقة اوامر وفي الفعل امور وهو ضعيف وامر وهذه العلامة لا تنعكس فان
قيل علامة اختلاف الجمع لا يدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز انه يكون حقيقة
فيه واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى كما في جمع عود من الخشب واللهو قلنا الجمع
هو للاسم لا للمسمى فاختلافه لا يكون مؤثرا في اختلاف الجمع فلو كان متواطيا فيهما
لما اختلف جمعها اذ هناك لفظ واحد لمعنى واحد بل اما مشترك لفظي او حقيقة و
مجاز لكن التامل لولا المناسبات وههنا نظر وهو انه لا اثر لاختلاف الجمع في ذلك بل كل
لفظ علم كونه حقيقة في معنى اذا استعمل في معنى اخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك
وما يقال هذا يصلح دليلا على المجازية وكلامنا في العلامة وهي هنا الجمع على خلاف الجمع
فليس بشيء اذ التفرقة بين الدليل والعلامة غير واضحة ومنها التزام تقييده اذ المعلوم
من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا في مسماه اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه
بازاء غيره قيدوه بقرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان يكتفى به في الدلالة عليه
والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال فيدل
ذلك على كونه حقيقة فيما اطلقوه مجازا في الغير كذا في الاحكام فاذا وجدناهم
لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة ذكر عليه علمنا انه مجاز فيه
نحو نار الحرب وجناح الذل وهي غير منعكسة ايضا ومنها ان يكون اطلاق اللفظ
على احد معنييه متوقفا على اطلاقه على الاخر فيدل على كونه مجازا فيه مثل ومكروا
ومكر الله فان اطلاق المكر على ما يتصور من الله سبحانه يتوقف على اطلاقه على
ما يتصور من الناس فلا يقال مكر الله ابتداء بدون العكس فالمتوقف مجاز وهذه لا
عكس ههنا ايضا قال الامدي ولاشتراك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف الاعلام بهما

٢ بحث في اقسام المجاز

كزيد وعمرو والبحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول اما ان يقع اي المجاز
في المفردات من الالفاظ كالاسد للشجاع او يقع في المركبات منها وان كان مفرداتها
حقايق بان يسند الفعل او معناه الى غير ما هو له نحو [illegible] كطلوع الشمس
مجازا لان الفاعل الحقيقي هو الله تعالى والاسناد اليها لكونها مما له دخل في الفعل
بالسببية او الظرفية وفيه تامل والاوضح في التمثيل قول الشاعر اشاب الصغير
وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي اذا علم او ظن ان قائله لم يعتقد ظاهره والا مجاز بد
لجاز ان يكون جاريا على ظاهره من غير ان يؤول كقول [illegible] الجاهل انبت
الربيع البقل فيكون حقيقة وهو اي الواقع في المركبات مجاز عقلي ويسمى ايضا مجازا
حكميا ومجازا في الاثبات واسنادا مجازيا او يقع المجاز فيهما اي في المفردات
والمركبات معا مثل احياني اكتحالي بطلعتك فان الاحياء مجاز عن المسرة و
الاكتحال بالطلعة عن الرؤية مع ان الاسناد مجاز ايضا اذ فاعل المسرة المعبر
عنها بالاحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر عنها بالاكتحال الثاني ان المجاز قد يكون
بالزيادة وقد مثلوا له بقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه يصح مجازا بالزيادة لان فيه
زيادة هي الكاف اي ليس مثله شيء ولا يخفى ان جعله من قبيل المجاز اللغوي غير
واضح اذ لا يصدق على الكاف انه لفظ استعمل في معنى غير الحقيقي الذي وضع له اذ
هو على تقدير الزيادة غير مستعمل اصلا ولا يكفي في المجاز عدم الاستعمال فيما وضع له
المشهور بين اهل المعاني ان الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي
كذلك توصف به ايضا لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره بسبب زيادة لفظ كالمثال المذكور
او حذف لفظ [illegible] بسبب الاشتراك اي المجاز واللفظ اتفاقهم على انه ليس من المجاز
اللغوي وتصدى البعض لجعله منه فقال ان جعلت الكاف بمعنى المثل صار مثل المثل
مستعملا في المثل فيكون مجازا وان قيل مثل الشيء [illegible] مثله ايضا فلا يكون اطلاقه عليه
مجازا لما سبق عليه من التحقيق وهو ان اطلاق لفظ العام على الخاص قد يكون حقيقة

لانه انما يكون مثلا للمثل ان لو كان للشيء مثل اخر لانا نقول كونه مثلا للمثل لا يتوقف على
ثبوت المثل الاخر في الخارج بل على التقدير ولا حجر في ذلك اجيب بان المفهوم من
هذا الفاظ قطعا فاذا استعملها وضع بازاء احدهما في الاخر كان مجازا واما ذكرتم
على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا اطلق مثل المثل على ذات المراد في المثال هو
المفهوم لا الذات ولو اريد الذات كان ايضا مجازا لانها لم ترد من حيث انها
مثل المثل بل من حيث انها مثل وان جعلت للتشبيه فقد استعمل ما يدل على التشبيه بمثل
الشيء في التشبيه فكان مجازا ايضا وعلى التقدير فاما ان يكون المثل مضافا الى الشيء
مستعملا في ذلك الشيء فهو المجاز والكاف على حالها واما ان تكون الكاف مفيدة بالمثل
مستعملة في غير معناها هذا واعلم ان القول بزيادة الكاف اخذا بالظاهر ويحتمل ان
تكون غير زائدة بل تكون نفيا للمثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس ان سلم لا
ينكرها احد ممن يصلح ان يكون محلا للمباحث المشركون انما الشان في نفي المثل
وانه لما نفى مثل المثل فهو ظاهر اما بانتفاء المثل واما بثبوته وانتفاء مثل
المثل اذ لو انتفى الاول كان المثل وكذا نفي الثاني كان المثل مثل فيصدق الايجاب
لا النفي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الذات مثل
وهي مثل للمثل فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول
اعني انتفاء المثل فنفي مثل المثل صريح في نفي المثل تشبيها غير تام ومستلزم لنفي الشريك
ولانه ظهر في اثبات مثله بعضهم كما رهوا كيف ونقيضه وهو نفي المثل قطعي
لئلا يلزم التناقض وحاصله ان ثبوت مثله تعالى مستلزم كثبوت مثل مثله تعالى
فنفى الله تعالى اللازم وجعله دليلا على انتفاء الملزوم وايضا يحتمل ان يكون لفظ
مثل ههنا واردا على طريق الكناية يعني ان النفي اذا لم يكن للمجلاله تعالى ما لك مثلي
فبالطريق الاولى انه لا يكون ما هو الكاطلق الملزوم واراد اللازم مبالغة في نفي التشبيه
ويحتمل ان يكون المقصود نفي من شانه ان يكون مثلا فيلزم انتفاء المثل حقيقة بطريق الاولى ايضا

على سبيل الكناية وابلغ لكن المبالغة فيهما اكثر كما لا يخفى او يكون بالنقصان ومثلوا
له بقوله تعالى واسئل القرية اذ التقدير واسئل اهل القرية ليصح وانت تعلم انه على
هذا من مجاز الحذف بالمعنى المذكور في المعاني فلا يناسب ايراده في المجاز
الذي نحن فيه وان اريد انه اطلق القرية على اهلها فهو من تسمية الحال باسم
المحل كاطلاق الوادي على الماء فلا يكون من النقصان نعم يمكن جعله من
المجاز اللغوي بناء على ما ذهب اليه ابن الحاجب في مختصر الاصول البعلي
من ان المجاز في المسند تامل او يكون بالنقل عن معناه الاصلي الى معنى اخر كالاخلة
الاية الثالث لما كان شرط صحة المجاز العلاقة المصححة للتجوز بين معناه
المجازي ومعناه الحقيقي والاتصال وضعا ليدلا او غيرهما فيدل العلاقة اتصال
ما بين المعنيين معتبر اعم من ان يكون مشابهة او غيرها وسيجي انه لا يشترط ان
ينقل عن اهل اللغة احاد المجازات باعيانها كما ستعرف بل يكفي العلاقة المعتبر نوعها
عندهم في الاطلاق المجازي وهي خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وان كان
بعض الاقسام متداخلة جعلها المص منها من اقسام المجاز واوردتها هنا وفي النهاية
ثلثة عشر والثاني اطلاق السبب على المسبب نحو بلوا ارحامكم اي صلوا ارحامكم
وبالعكس كالاثم في الخمر والاول اولى من العكس لان السبب المعين مستلزم
للمسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم سببا معينا كذا قالوا والظ ان المراد بالتعين
لا التشخص ولا المسبب المتخصص كملك زيد هذا الفرس في زمان معين لا يكون
عن سبب معين والثالث تسمية الشئ باسم شبيهه اي باسم شبيهه والمشابهة باعتبار صفة
قالوا ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم المعنى عند القرينة
باعتبار ثبوتها له وهي اما معقولة كما في تسمية الشجاع بالاسد باعتبار
الشجاعة او محسوسة كتسمية الصورة المنقوشة على الجدران انسانا باعتبار
الصورة والشكل فالاشتراك في الشكل من قبيل الاشتراك في الصفة الظاهرة

يكون ٢

في نسخ ٢

الاول ٢

الاثم ٢

لانه على هلية وهو اي تسمية الشئ باسم شبيهه مرتبط المستعار وقد يقع استعمال لفظ
المشبه به في المشبه وعند السكاكي لاستعمال لفظ كل منهما في الاخر حيث قال
في المفتاح الاستعارة هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الاخر مدعيا
دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء باثباتك للمشبه ما يخص
المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه وفي كلام بعضهم
اشعار بانه اراد باحد طرفي التشبيه المشبه به وبالطرف الاخر المشبه وهو غير واضح
لان منها الاستعارة بالكناية عند السكاكي استعارة حقيقية مع انها ذكر المشبه وارادة
المشبه به كما في انشبت المنية بالسبع ادعاء وما علاقتها هنا القسم مجازا مرسلا والرابع
تسمية الشئ باسم ضده مثل وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الجزاء التشابه سيئة ومن المجاز
حسنة واعلم ان اطلاق لفظ احد الضدين على الاخر لعلاقة تكون فيه المشابهة
غير المضادة كما في استعارة عدم الشئ لوجوده بجامع عدم النفع او المضادة المنزلة
منزلة التناسب والتشابه بواسطة تمليح او تهكم كما في البخيل هو حاتم وللجبان
هو اسد او نفس المضادة لكونها مجاورة بين الضدين في التصور او التوهم اذا
تقرر هذا فما ذكره المص ان كان من احد الاولين فليست العلاقة غير المشابهة
وان كان من الاخير فالعلاقة هي المجاورة والاظهر انه من قبيل المشاكلة وهي
التعبير عن الشئ بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة
وقميصا اي خيطوا جبة ذكر الطبخ كذا افيد فافهم والخامس والسادس
تسمية الشئ باسم جزئه اي باسم جزئه كتسمية الزنجي بالاسود فان الاسود اسم لجزء
الزنجي اي بعضه كاسنانه وباطن كفه ليس باسود وفيه ما فيه اذ صحة ذلك موقوفة
على اشتراط قيام الماخذ بجميع اجزائه في اطلاق المشتق حقيقة على الشئ والظ
انه لا يشترط كما في الكاتب والعالم والمتكلم والاوضح في التمثيل اطلاق الوجه

العلاقة في ٢

وارادة الذات والقرآن على الحاضر وبالعكس اي تسمية الشئ باسم كله كالاصابع
للانامل وهو اولى من العكس لاستلزام الكل الجزء من غير عكس والسادس تسمية
الشئ بما يؤول اليه كتسمية العصير خمرا والسابع تسمية الشئ بما كان عليه اي
بما كان المستعمل فيه اعني المعنى المجازي على الوصف الذي يكون الوصف حقيقة
فيه كاطلاق العبد على المعتق وفيه ان اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في
الماضي حقيقة وتخصيص هذا بما عدا المشتق تكلف ظاهر مع ان المشتق عند من
قال انه مجاز في الماضي جعله من هذا القسم على ان العبد صفة مشبهة فهو مشتق
كذا افيد والثامن تسمية الشئ بالمجاورة اي باعتبار المجاورة المجوزة لاطلاق
اسم احد المتجاورين على الاخر كاطلاق الراوية التي هي اسم للبعير على القربة المخصوصة
المحمولة عليه وهي ظرف الماء ومنهم من رد اكثر العلاقات اليها واما التاسع
تسمية الشئ باسم احدهما كتسمية الاعتقاد علما اي يقينا والعاشر تسمية
الشئ باسم المتعلق باعتبار التعلق المجوز لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق كما
لتعلق الحاصل بين المصدر واسم الفاعل والمفعول فان كلا منها يطلق على الاخر
مجازا كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق وقوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا
ورجل عدل اي عادل وقولهم قم قائما واسكت ساكتا اي قياما وسكوتا وكقوله
تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله والحادي عشر استعمال الملزوم للازم كالنطق
للدلالة والثاني عشر عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء والثالث عشر المطلق
للمقيد كاليوم ليوم القيمة والرابع عشر عكسه كالمشفر للشفة والخامس عشر الخاص
للعام نحو وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء والسادس عشر عكسه كالعام المخصوص
والسابع عشر المحل للحال كاطلاق المتحرك على الحركة والثامن عشر عكسه كقوله
تعالى ففي رحمة الله اي الجنة والتاسع عشر الة الشئ كاللسان للذكر
للذكر العشرون احد البدلين للاخر كالدم للدية الحادي والعشرون النكرة في
البدلين

الاخرم

للشفة

٢ البحث في النقل وعدمه في المجاز

الاثبات للعموم نحو علمت نفس والثاني والعشرون المعرف باللام لواحد نحو ادخلوا الباب
اي بابا نقلا عن التمرة والثالث والعشرون والرابع والعشرون الزيادة والنقصان
فسيقان في عبارة الكتاب والخامس والعشرون اطلاق المشتق بعد زوال المشتق
منه كما ذكره لمن انقضى منه الضرب على قول كما تقدم البحث والسادس بعد الاتفاق
على وجوب العلاقة في المجاز اختلف في اشتراط النقل في احاد المجازات فقال
قوم يشترط ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وقال اخرون لا يشترط ذلك بل
يكتفي بالعلاقة والمختار عند المص وجماعة انه لا يشترط فيه اي في المجاز النقل
عن اهل اللغة للافتقار اي الحاجة الى النظر في العلاقة باتفاق اهل العربية ولو كان
نقليا لما افتقر الى النظر فيها والتالي باطل لما تقدم بيان الملازمة ان النقل بدون
العلاقة مستقل بتصحيح والعلاقة دونه لا تصحح فلو استويا في الحالين وجودهما
وعلى ما لا معنى للنظر فيها وللقائل ان يقول ان اردت بعدم الافتقار الى النظر
في العلاقة عدم الافتقار مطلقا او عدم الافتقار حين الوضع فالملازمة ممنوعة وان
اردت عدم افتقار المتجوز حين التجوز فبطلان التالي غير مسلم اذ المتفق عليه
افتقار الواضع حين الوضع اليه لا افتقار المتجوز حين التجوز سلمنا بطلان
التالي وهو عدم افتقار المتجوز حين التجوز على ذلك التقدير لكن لا نسلم الملازمة
على هذا التقدير لم لا يجوز ان اللازم من اشتراط النقل عدم افتقار المتجوز في تجوزه
وتكلمه بالمجاز الى النظر في العلاقة لا عدم افتقار المتجوز حين تجوزه بمجاز
ان يفتقر اليه في الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز و
تعرف جهة حسن المجاز ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى فان اعادته
تابعة لاعادة معناه اه لحاصله فيتجه دفع المبالغة من غير توقف على النقل
والا لو لم تكن تابعة بان توقفت عليه لم تحصل المبالغة فانك اذا قلت رايت
اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم بمجرد اعادة اللفظ بل انما يحصل

البالغة والتعظيم باعادة معنى الاسد وصدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في
كل صورة جزئية وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في
معانيها مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم يتصوروها اذ لا خطرت ببالهم ولو كان النقل
للاحاد شرطا للمجاز في ذلك لتوقف اهل العربية واهل الشرع في التجوز على
النقل من دونه والاستقراء التام مفيد للعلم بعدم التوقف وانهم يستعملون مجازات
متعددة ولم يخطئوا ذلك ولذلك لم يدونوا في كتب اللغة المجازات كما دونوا
الحقائق واحتجوا على اشتراطه الى النقل اولا بانه لو لم تكن هذه المجازات اللغوية
منقولة عن اهل اللغة لم تكن عربية واللازم باطل لما عرفت من
ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب الدلالة بحسب الوضع ويشهد به
القرآن ان العرب لم يضعوها ولم يتصوروها واما بطلان التالي فلانه يخرج القرآن
عن كونه عربيا لاشتماله عليها واحتجوا ثانيا بانه لو لم يشترط النقل الاحاد
لجاز التجوز بمجرد العلاقة فيجوز متى وجدت والتالي باطل اذ العلاقة ثابتة بين
النخلة والجبل والاب والابن وشبكة للصيد مع انها لا يصح فيها ذلك فان الانسان
يقوله وباقتناع نخلة لغير الانسان اي واحتجوا بامتناع نخلة لغير الانسان مما
وجد فيه علاقة المشابهة وهي الطول للجبل وبامتناع اب للابن وبالعكس مع وجود علاقة
السببية والمسببية وامتناع شبكة للصيد مع وجود علاقة المجاورة والجواب عن
الاول لما عرفت سابقا ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في
معانيها لاجل المناسبة وهذه المجازات الحادثة وان لم يتصرف اهل اللغة باحادها
لكنها عربية لنص العرب نصا كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقي على كل ما كان
بينه وبينه علاقة مخصوص منصوص عليها من قبلهم ولا يعني للمجاز الا هذا وهو غير خارج
عن لغتهم وهذا معنى قولهم اعطاء القانون الكلي المعلوم بالاستقراء في التجوز
مطلقا مع وجود العلاقة فهو وفاق ولهذا كان موضوعا وعن الثاني ان العلاقة

مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها في بعض الصور لا يقدح ذلك فانه ربما كان المانع
مخصوص بتلك الصورة فلا يلزم منه قدح في ذلك الاقتضاء لان عدم المانع لجزء
من المخصوص المقتضي بل التخلف عن المقتضي لمانع جائز وبهذا القدر تم مقصود
ولا يلزمنا تعيين المانع فانه امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجودها نعم اجمالا
على انه ربما يعلم المانع تفصيلا كما اشار اليه بقوله وكذا امتناع الاستعمال بينما تحقق
ربما كان للنص عن اهل اللغة على علمهم اي عدم جوازه وما لم يعلم ذلك يشبه ان
علما ولكن وجودها نعم فيه لم يستعمل ولا جائز استعماله لان الاصل عدم المانع كما ان
التشريف قليل في ورود المنع من اهل اللغة من هذه الاصطلاحات كما نظر الى البحث السابع
الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في معناه ولا يستعمل في غيره وهو
ثابت متحقق متفق عليه والحق العكس ايضا وهو عدم استلزام المجاز الحقيقة بل يجوز
ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فان المجاز انما يتوقف
على الوضع السابق لما عرفت من ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اما توقفه على
الاستعمال فيه اي في ذلك الوضع السابق فلا يتوقف عليه وايضا لو استلزم المجاز
الحقيقة كان للفظ الرحمن حقيقة وهو فعلان الرحمة سواء كان قد علم الرحمن ولو
كان كذلك لجاز اطلاقه لغيره تعالى مع امتناعه بالاتفاق وما قيل في مسيلمة فرده في عرف
اهل اللغة فلا يعتد به فان قيل هو موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص معين بخصوص
مجازا اذ انه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب التي لا تتصور في حقه تعالى فهو فيه
مجاز تامل واعلم ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك في الجملة لا امتناع الانفكاك
فالمراد بعدم عدم الانفكاك الكلي الانفكاك في الجملة لا عدم امتناع الانفكاك
فافهم وقال قوم بالملزوم محتجين بانه لولاه لعرى الوضع عن الفائدة وانه غير جائز بيانه
ان فائدة الوضع للمعنى هي افادة المعاني المركبة لا المفردة للزوم الدور وانما تستفاد
كما عرفت واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وجوابه ان الفائدة لا تنحصر

فيما ذكروه فان صحة التجوز بما يناسبه فائدة ايضا وتحقيقه انا التزام اللازم اذ ليس كما تقصد به
فائدته يترتب عليه وهو اي اللفظ الموضوع له لذاته الا لان الوضع على الموضوع له ذلك
الوضع قبل الاستعمال واما استعماله اي فيما وضع له وغيره لكن بحقيقة ولا مجاز
لخروجه عن حديهما لما هو تيقنا ولحسنهما دلهو المستعمل اياه ولما كان الاصل الحقيقة
كما عرفت والعدول الاعن الاصل الى غيره لابد له من فائدة مرجحة وهو يستلزمها
الاحتياج الى القرينة المقتضية لصحة المجاز اراد التنبيه على تلك الفائدة
فقال وفائدة المجاز المقتضية للعدول عن الحقيقة اما عذوبة لفظه اي لفظ
المجاز ولا توجد في الحقيقة وهو البيك او لثقل الحقيقة كالخنفقيق للداهية فعدل
الى لفظ يسهل على اللسان وان كان مجازا كالحادثة او لفوائد البديع كقيام الوزن
باللفظ المجازي او حصول السجع او القلب او التجانس دون الحقيقي او لطلب
التعظيم بان يكون في المعنى المجازي عظمة كالمجلس في قولك السلام على المجلس
العالي مكان سلام عليكم او لطلب التحقير بان يكون في معناه حقارة كجعل الغائط
مجازا عن قضاء الحاجة الذي هو عبارة عن المعنى الحقير وبعضهم جعل قضاء الحاجة
مجازا عن الحقيقة التي هي التغوط فقال يعدل عن المعنى الحقيقي لحقارته الى
لفظ المجاز لكونه احسن ولكنه وجاز لفظ العام المستعمل في الخاص كالحيوان
في الانسان لا يتعين لكونه مجازا وكذا فكذا لفظ قضاء الحاجة في المعنى الحقير لا
اذا اعتبر الخصوص في الاطلاق فحينئذ يكون مثالا للفظ المجاز المعدول اليه
عن اللفظ الموضوع كالبغوط لحقارة معناه ويجوز ان يكون مثالا للحقير الا
انه عبر عنه بخصوص المعنى الحقير بل بما هو اعم منه ولا يكون لفظ المجاز
هو الغائط الموضوع للمكان المنخفض او للمبالغة فان رايت اسدا في الحمام
ابلغ من رايت انسانا كالاسد في الشجاعة ومن رايت رجلا شجاعا اذ في الاول
من المبالغة كما ليس فيهما او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال

بعد العلم الاجمالي كان يكون اللفظ المجازي مستعملا في بعض لوازم الحقيقي المختص به
فتشتاق النفس عند سماعه الى معرفة احواله دخوا قصدا الثانية فيحصل لها اللذة
بادراك ذلك اللازم فلم يفقد معرفة ذلك الشيء بوجه اخص على وجه الكمال وكل
ما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل يحصل لها لذة عظيمة لكونها بعد الم الفقد
والاشتياق الوجود والتحصيل بخلاف اللفظ الدال حقيقة فانه يفيد معناه
دفعة من غير سبق لكل لذة بالم كما لا يخفى البحث الثامن في وقوعه اي المجاز
في اللغة هو واقع خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار
في البليد وهما مجازان فهو اي وقوعه في اللغة كثير في نفسه بل قال ابن جني
انه كثير بالاضافة الى الحقيقة وذلك فلان هذين اللفظين يستوعبهما
عند الاطلاق خلافا كما استعملوا فيه واغا يفهم هو بقرينة وذلك حقيقة المجاز احتج
المخالف بانه لو وجد المجاز لزم الاخلال بالتفاهم وجوابه انه لا اخلال بالفهم
مع القرينة ولا يجوز استعماله بدونها فان قيل ربما خفيتها فيحصل الاخلال قلنا
ذلك ان تم انما يدل على عدم تحقق المجاز الذي قرينته خفية لا على عدم تحققه
مطلقا فلا على تقدير استبعاد غير معتبر مع الوقوع المقطوع به فان قيل هو مع القرينة
لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة اجيب بان الحقيقة والمجاز من صفات
الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع سلمنا لكن الكلام
في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي وقع اي المجاز في القرآن ايضا كما وقع في
اللغة خلافا للظاهرية ويدل عليه اي على وقوعه فيه قوله تعالى فوجدا فيها
جدارا يريد ان ينقض فاقامه فلا ارادة من غير مراده لاختصاصها بالحي
فيلزم المجاز وما قيل ان الجدار خلقت فيه ارادة فبعيد وقوله تعالى واسأل
القرية وقد مضى الكلام فيه وقوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى تجري باعيننا
اي بعلمنا وقدرتنا وقوله والسماء بنيناها بايد اي بقوة الى غير ذلك الا من

الايات الكثيرة الواقعة مجازا لغويا وعقليا احتج اهل الظاهر بوجهين الاول لو وقع
المجاز في القران لكان الله تعالى متكلما بالمجاز فيكون متجوزا لان وجود المعنى للشيء
يستدعي الاشتقاق له وهو باطل اذ لا يقال الله تعالى متجوز اتفاقا وجوابه
ما اشار اليه بقوله ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل وهو لفظ متجوز له تعالى
حتى يطلق عليه انه متجوز لانا نمنع لزوم الاشتقاق للشيء عند قيام المعنى كما في
انواع الروائح وقد سبق تحقيقه ولان اسماء الله تعالى توقيفية على المشهور فلا يطلق عليه
الا ما اذن فيه شرعا وان جاز لغة سلمنا انها ليست توقيفية بل دائرة مع المعنى
كما هو مذهب القاضي ابي بكر لكن شرطوا ان لا يوهم نقصا وما نحن فيه يوهمه
اذ اطلاق المتجوز عليه تعالى مما يوهم التسمح والاتساع في اقواله بالقبيح كما يفهم
من قولنا فلان متجوز في مقالته لانه من الجواز وهو التعدي الثاني ان المجاز
كذب لانه يصدق نفيه فلا يصدق والا لصدق النفي والاثبات معا فلا يقع في القران
وجوابه صدق المجاز نفيه باعتبار المعنى الحقيقي واثباته باعتبار المعنى المجازي فلا يلزم كذب
اثباته وانما يلزم لو كان الاثبات للمعنى الحقيقي فالحمار مثلا يسلب عن البليد باعتبار
معناه الحقيقي وهو الناهق ويثبت له باعتبار معناه المجازي فلا كذب والمعرب
هو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واقع ايضا
في القران فان المشكاة هندية وهي الكوة في الجدار غير النافذة فيه وقيل
هي الحبشية [illegible] وسجيل علم للديوان الذي يكتب فيه عذاب الكفار
كانه بحجارة من جملة العذاب المكنون المدون كذا في الكشاف لغة فارسية
والقسطاس اسم للميزان لغة رومية واجيب بانا لا نسلم انها معربة لجواز ان
يكون مما اتفق فيها اللغات كالصابون والتنور حتى قيل اتفق فيها
جميع اللغات وارتيابه بعيد لندرة مثله وقد نقل عن جماعة من اللغويين انها
معربة والاحتمالات البعيدة لا تقدح في الظواهر والمعتبر هنا الظهور لا القطع

كونه

قالم

احتجوا

نسخة التسوية

بفهمه

احتجوا بوجهين الاول ذكر خروج القران عن كونه عربيا والجواب ما عرفت سابقا الثاني
قوله تعالى أأعجمي وعربي جاء الاستفهام للانكار فينتفي وقوعه وهو المعرب وجوابه
ان المنفي هو نوع خاص منها اشتمال القران على اعجمي لا يفهم فالمعنى اعجمي و
المخاطب عربي لا يفهمه فيفوت الغرض من انزاله يدل على ذلك سياق الاية
وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها او نقول ان الاعجمي الواقع في القران لما صار بسبب
التعريب ملحقا بكلام العرب صح ان القران عربي مشتمل على غير العرب
وهو الاعجمي الصرف الذي لم يعتبر البحث التاسع في انواع المجاز على خلاف الاصل
بمعنى انه اذا اطلق اللفظ مجردا عن القرائن كان حمله على ارادة حقيقته مترجح
على ارادة مجازه منه وكنا اذا راينا لفظا مستعملا في معنى معين كان حمله
على انه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من حمله على انه مجاز فيه والفرق بين المعنيين
ان المعنى الموضوع له للفظ مفهوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد في ذلك
اللفظ هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي الثاني المعنى المراد من اللفظ معلوم
والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او مناسبا له والادلة المذكورة ليست
واردة على احدهما فقط بل الاولان دليلان على الاول والثالث دليل على الثاني
كذا افاده الشارح رحمه الله ولانه اي ولو لم يكن على خلاف الاصل لما حصل التفهيم حالة
التخاطب بمثل الالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان المجاز ليس اصلا راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن على خلاف الاصل
اي مرجوحا كان مساويا لها فحصل التردد بين المعنيين ولانه مع تجرده لو حمل
على مجازه لكان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا حمل اللفظ عند التجرد على معناه ولو حمل
عليهما عند ذلك لكان حقيقة في المجموع ولو قال لو حملوه على هذا او ذاك لكان مشتركا
تعين حمله على الحقيقة ولانه اي لو لم يحمل عليهما لم يكن محمولا على شيء فحصل التعطيل
اللفظ ولزم اهماله لتوقف المجاز على وضع سابق وهو الوضع الاول للمعنى

التفاهم

اي على حقيقته ومجازه

ان قال المحمول عليهما

ولانه

الحقيقة

الحقيقي ونقل منها لنوع علاقة اي مناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي والحقيقي يحتاج الى امر
واحد وهو الاول واما اشتراط الاستعمال فمشترك بينهما ولذا لم يذكره والمتوقف
على الاول فقط اولى اذا لم يغلب المجاز بحيث صار متعارفا اما اذا غلب على الاستعمال
الحقيقي لكثرة استعماله بحيث لم يبلغ في الاشتهار الى حد الحقيقة وقد كان استعمال الحقيقي
بحيث لم يبلغ في الهجر الى حد المجاز ويعبر عنهما بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ففي
تساويهما او ترجح الحقيقة او المجاز خلاف منشؤه الرجوع الى الاصل او مراعاة
الغلبة الموجبة للظهور او التوقف لتعارضهما اذ كل منهما اشتمل على وجه رجحان
ومرجوحية فينبغي التوقف ولم يتعين احدهما الا بقرينة واختاره المصنف فقال والوجه
التوقف في الحقيقة المرجوحة بسبب قلة استعمالها والمجاز الراجح بسبب كثرة استعماله
على الوجه السابق وذهب ابو حنيفة الى حمل اللفظ على حقيقته عملا بالاصل
وابو يوسف الى حمله على مجازه نظرا الى رجحانه ولعل الحق ما افاده المصنف واستخرج بان
هذه المسألة فرع كون المجاز خلاف الاصل لانا الحمل على المجاز الراجح متعين و
يمكن كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او بالنسبة الى معنى واحد
باعتبار وضعين كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانه حقيقة بالنسبة الى الدعاء
بالوضع اللغوي مجاز بالوضع الشرعي ويمتنع ذلك باعتبار وضع واحد لان
كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا
يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع فبينهما تناقض وقد تنقلب الحقيقة
اللغوية مجازا عرفيا لقلة استعمالها بحيث غابت ويفتقر اللفظ في دلالته
عليها الى قرينة وكذا ينقلب المجاز حقيقة عرفية لكثرته اي كثرة استعماله بحيث
لا يفتقر اللفظ في دلالته عليه الى قرينة وهذا واضح فان الحقيقة الوضعية كانت
مجازا لغويا والحقيقة اللغوية صارت مجازا عرفيا تنبيه اختلف الاصوليون
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو اختلافهم في استعمال المشترك

في معانيه

في معانيه كما عرفت فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم انه مجاز و
ربما قيل هو حقيقة ومجاز باعتبارين مثاله ان تطلق الاسد وتريد به السبع والشجاع
حجة المانعين انه لو جاز اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين المتنافيين اما
الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
المعاني ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند
لذلك الشيء والا لصدق الملزوم بدون اللازم وهو محال فاذا استعمل المتكلم اللفظ
فيما كان له ولما استعمله فيما وضع له باعتبار ارادة الحقيقة عنه يريده باعتبار المعنى
المجازي وهو ما ذكره من اللازم واما بطلانه فواضح وقال المجوزون بانه ليس بين ارادة
الحقيقة وارادة المجاز منافاة ان لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم وانما قلنا انه مجاز لان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اذ
لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الاول داخل فكان مجازا واحتج القائل
بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر ولكل واحد من الاستعمالين حكمه ويضعف قول المجوزين
بما قرره المانعون في وجه التنافي ويضعف القول بالمجازية بان المراد بالدخول
الدخول على سبيل دخول زيد في كلمة حل اذا كان لفظ الكل افاد به اذ المشايخ بين
هو استعمال اللفظ في كل واحد من المعنى الحقيقي والمجازي لا الاستعمال في المجموع ولا
يبين ان الدخول لهذا المعنى للمعنى المجازي في المعنى المراد لا يستلزم كون اللفظ مجازا فيه
بل المحقق انه على تقدير صحة استعمال اللفظ في اطلاق واحد لكل واحد من المعنى الحقيقي
والمجازي كان اللفظ حقيقة ومجازا معا لكل منهما بالقياس الى احد المعنيين اذ يصدق
عليه حد الحقيقة بالقياس الى المعنى الحقيقي وحد المجاز بالنسبة الى المعنى المجازي وهذا
مما يقوي القول الثالث وعلى هذا يتوجه على دليل المانع انه لا يلزم مما ذكر عدم ارادة
ما وضع له بل اللازم ارادة غير ما وضع له ولا منافاة بين ارادة غير ما وضع له وارادة

معا

ما وضع له تامل الفصل الثامن في تعارض الاحوال المخلة بالفهم وهي عشرة
اوجه لان الحاصل من نسبة الواحد الى الاربعة الباقية من غير تكرار التعارض
بين الاشتراك والاربعة على اربعة اوجه وبين النقل والثلاثة الباقية على ثلاثة
وبين المجاز والوجهين الباقيين على وجهين وبين الاضمار والتخصيص على وجه فالمجموع عشرة
وقد ذكرها على الترتيب وبين في كل ترجيح ما هو الراجح وجه تكون المجموع عشرة وانحصارها
بين خمسة هي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والمقتضي لاختلال
الفهم للمعنى وتعيينه من اللفظ احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فظ لان عند
احتمال احدها احتمالا مساويا لا يتعين المعنى المقصود من ذلك اللفظ واما
الثاني فاشار اليه بقوله فانه مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة
واحدة والراجح انتفاء الاشتراك فقط فانما ينتفي احتمال اللفظ معنى اخر بالوضع
الاول لكنه يحتمل بالنقل وانما يكون حقيقة واحدة بانتفائهما لكنه يحتمل المجاز ومع
انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة والراجح انتفاء المجاز فقط
فيحتمل الاضمار ولا يتعين كون المراد تلك الحقيقة الا بانتفائهما لكنه
يحتمل ان يكون له مخصص اذا كان اللفظ عاما يجوز ان لا يراد به الكل من
هذا على تقدير مغايرته للتخصيص كما سيجيء ومع انتفاء التخصيص يكون المراد
كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود وهو الفهم التام من غير اختلال فاذا
تعذر حمل اللفظ على حقيقته سواء كان التعذر باحد الاحتمالات الخمسة فيجب على
الاصولي البحث عن اولوية احدها حتى يحمل اللفظ عليه واذا قرن على ترجيح بعض
تلك الاحتمالات يبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان فيبحث عن
اولوية احدهما فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز وذلك اذا
علم كون اللفظ حقيقة في احد معنييه وتردد في انه حقيقة في الاخر فيكون
مشتركا او لا فيكون مجازا مثل لفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا

الفهم

في العقد

في العقد او ان يكون مشتركا بينهما فالمجاز اولى لكثرته اي لكون المجاز اكثر استعمالا بالنسبة
الى المشترك بالاستقراء والحمل على الاكثر اولى لحصول الفائدة استعماله في المجاز اما مع القرينة
فالحمل على المجاز واما بدونها اي بدون القرينة فالحمل على الحقيقة بخلاف المشترك فانه بدون
القرينة يجب التوقف وايضا قد يكون اكثر بلاغة لان اشتماله اشد تاثيرا في النفس
واكثر المبالغة ايضا لاشتماله على نوعه لا توجد في الحقيقة وهي انه كدعوى الشيء ببينة على
ما عرف في البيان وفي الاولى منها نظر اذ المقام قد يقتضي الاجمال فالمشترك ابلغ تامل
ولان المشترك يحتاج الى قرينتين اذا اريد والمجاز الى قرينة واحدة فيكون اولى فان قيل
مع تعدد المعاني المجازية فيحتاج الى اكثر من قرينتين ولو سلم فالمشترك لا يستعمل الا
في معنى واحد فلا يحتاج الا الى قرينة قلنا المراد انه لا بد للمشترك بالنسبة الى كل معنى من
قرينة واما لفظ المجاز فلا يحتاج الا بالنسبة الى معناه المجازي الى قرينة بل ولو لم توجد
يكون اللفظ حقيقة فيحمل على معناه وقد ذكروا وجوها اخر لرجحه وهي انه قد يكون اخف
اي ادخل بالطبع او اعذب او يتوصل به الى الصنائع البديعية ولا يخفى انها مشتركة بينه
وبين المشترك واعترض باولوية المشترك لعدم الخطائية فان القرينة ان وجدت حمله عليها على
المراد لتعليمه والا اي وان لم توجد توقف السامع ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين
لعدم ان المقصود واحد منها في الجملة فلا غلط على الفهم على التقديرين واما مع المجاز فانه
اذا انتفت القرينة يحمله السامع على الحقيقة ويريد المتكلم المجاز فيقع السامع في الغلط
الخطأ بحمله اللفظ على ما ليس بمقصود للمتكلم وبتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة
وتوقف المشترك على الاول اي الوضع خاصة فكان اولى وكثرة الاشتقاق في المشترك
لتحقق الاشتقاق منه بحسب كل معنيه الا انه انما يشتق منه مثل اقرأت حاضت او
طهرت بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه وان كان مما يصلح له كالامر بمعنى الفعل اذ لا يشتق منه
امر ومامور ونحوه بخلاف الامر بمعنى الطلب ولا شك ان كثرة الاشتقاقات توجب كثرة
الفائدة لكثرة المعاني الحاصلة بسببه فيتسع الكلام بتيسر ضابطه من علامات الحقيقة اطراد

الحقيقة

الاشتقاق

المشتق منه ولا عكس تامل وكثرة التجوز بكثرة الحقائق اذ كل حقيقة جاز ان يكون
لها مجاز باعتبار المناسبة فيتعدد المجاز في المشترك باعتبار تعدد المعاني فتكثر
الفائدة المطلوبة من المجاز بخلاف المجاز فانه لا يتجوز عنه فان قلت قد يترتب
مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة كان مجازا بالمعنى المصطلح في الدرجة
الثالثة قلنا ذلك التجاوز لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة
عرفية كما سبق والجواب عن الكل ان المجاز اكثر يعني ان المجاز اغلب بالاستقراء
كما مر حتى ان ابن جني قال اكثر المجازات اللغات المستعملة مجازات والاغلبية
لا يقابلها شيء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك وذلك لان الغرض من ذكر
هذه الوجوه هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة الغلبة والكثرة
في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان
الغلبة وعند تحقق الغلبة لا باس بعدم كونه من المظان ففي المشترك قد علم
عدم الغلبة فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظانها وفي المجاز قد تحققت الغلبة
فلا يضره الخلو عما هو من مظانها كذا قال التفتازاني وهو الملائم لظاهر
عبارة الكتاب للاستقراء كما مر قال بعض الافاضل فيه نظر لان ما ذكر من الوجوه
من الظنون انما تعتبر لانها تصير سببا لغلبة احدهما عند العقل اي
اغلبية الظن برجحان احدهما بناء على ان الواضع لما كان حكيما كما مر كان
اعتبر ما هو اعم فائدة واقل نسيانا لا لانها تصير سببا للاغلبية بمعنى كثرة الافراد
والتحقق المتيقن في المجاز هو هذا المعنى على تقدير كون الاستقراء المذكور
مفيدا للقطع وذلك لا يقول قال والاصوب في توجيه الكلام ان يقال الظن الحاصل
من جهة الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع كما اذا
جاء احد الى بلد كان العالم منها قليلا والجاهل كثيرا ثم راى شخصا لم يعرف
حاله فلا شك انه يظن انه جاهل لكثرته ولا يظن انه عالم لاولويته وهذا حسن

التجوز

الوجه الثاني

الوجه الثاني النقل اولى من الاشتراك عند التعارض كما اذا كان اللفظ محتملا لهما
انتفى الدليل الخارجي مثل قوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فانه دال
على وجوب الطهارة على تقدير النقل من المعنى اللغوي الى الشرعي المشروط بالطهارة
اتفاقا وعلى تقدير الاشتراك الصلوة بينهما لا يدل على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين
حمله على المعنى الشرعي بل يحتمل اللغوي ايضا المشروط بالطهارة وانما كان النقل اولى
لتعدد الحقيقة في المشترك دونه اي دون النقل لافراده قبل النقل وبعده ليتعين
المنقول عنه عند عدم اشتهار النقل والمنقول اليه عند اشتهاره بخلاف المشترك لانه
الموقف حيث لا قرينة تنافي تنافت المعاني اولا تتنافى على مذهب المانع من اعمال
المشترك في معانيه فيختل الفهم ثم ان العلامة في النهاية ذهب الى ان الاشتراك اولى
لكثرة المشترك بالنسبة الى المنقول وفي ظهور الكثرة تامل بل الظاهر العكس كالمجاز
الوجه الثالث الاضمار اي التقدير اولى من الاشتراك عند التعارض لاختصاص
الاجمال في بعض الصور في الاضمار وهو صورة واحدة معينة وهي حيث يتعدد المضمر
لا حيث يتعين فهو فان احتاج الى القرينة ايضا لكن فاجمال الاضمار مختص ببعض الصور
واجمال الاشتراك عام في كلها فكان اخل بالفهم ومثلوا له بقوله عليه السلام في
خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية فلا يجب الاضمار
ويحتمل ان يكون للظرفية خاصة فلا بد من الاضمار والتقدير مقدار شاة فالاضمار
اولى والاظهر في التمثيل اذا تعارض احتمال المجاز القرية واسأل القرية بين الوضع والاهل
وانها للوضع خاصة ولا بد من التقدير للثاني ويمكن ان يستدل على اولوية الاضمار
بانه مساو للمجاز على راي المصنف كما سيجيء والمجاز اولى من الاشتراك الوجه الرابع
التخصيص خير من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير
من الاشتراك كما مر فالتخصيص خير من الاشتراك مثاله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فانه مشترك بين العقد والوطي او حقيقة في العقد خاصة مجاز في الوطي فقط

اما

اصله دو قرينة موضوع عنه دو قرينة
تعين المضمر لكن في صورة واحدة ومع قرينة
اي الاجمال في الاشتراك لاحتياجه الى
القرينة في صورتين ح

الاول لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب ولم يدخل بها على الابن لاحتمال ارادة الوطؤ
وعلى الثاني تدل عليه ويعم العقد الفاسد والصحيح لكن خص باخراج الفاسد بدليل
اخر فيتوقف عليه لزم التخصيص وهو خلاف الاصل فيقال كما ذهبتم اليه يلزم منه الاشتراك
والتخصيص جميعا مثل ما ذكرناه هذه هي المعارضة الواقعة بين الاشتراك والاربعة
الوجه الخامس المجاز اولى من النقل مثاله لفظ الصلوة يحتمل ان يكون منقولا
عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاقه
على الشرعية مجازا من تسمية الكل باسم الجزء فالمجاز اولى لتوقف النقل على اتفاق اهل
اللسان قاطبة على تغيير الوضع وذلك متعسر بخلاف المجاز فانه انما يتوقف على
قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له وعلاقة وذلك يسير فهو اولى لا يقال يمنع توقف
النقل على الاتفاق كيف والمنقول الشرعي كالصلوة والصوم والحج وامثالها
ناقلها انما هو الله سبحانه وتعالى او النبي صلى الله عليه وآله وسلم نعم قد يكون النقل بسبب
الاتفاق وكونه في بعض الصور بسبب الاتفاق لا يوجب توقفه عليه لانا نقول
ان معنى قولهم المجاز وامثاله اولى من كذا ان هذا النوع خير من هذا النوع لا
ان كل فرد من هذا النوع خير من كل فرد من ذلك على حد قولهم الرجل خير من المرأة
ويكفي في كون المجاز اولى عدم توقفه بعضه من الوجوه على ما توقف عليه النقل
في الجملة ولو في ضمن البعض على ان هذا البعض اغلب من البعض الذي لا يتوقف
وايضا التوقف على نقل الشارع والاطلاع عليه يشارك الاتفاق في المحذور
فاشتركا في المحذور واستدل ايضا على الرجحة على النقل بان النقل افضى الى
دونه كان في المجاز الاعمال في معنيين وفي النقل الاعمال لاحدهما والاعمال
اولى من الاهمال الوجه السادس الاضمار اولى من النقل كما لو قيل لا يجوز
بيع الربا تبرعا متفاضلا لان الربا هو حرام لقوله تعالى وحرم الربا وقيل الربا
في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الاية اضمار

العقد
الى
اي حرم

اي حرم اخذ الربا فالاضمار اولى لما قلناه في المجاز اي في بيان رجحان المجاز على النقل
وايضا الاضمار والمجاز متساويان كما سنعرفه والمجاز خير من النقل لان المساوي للراجح
على الشيء راجح على ذلك الشيء الوجه السابع التخصيص اولى من النقل كما لو قيل قال الله
تعالى احل الله البيع فلفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس و
خصه الشارع بالجامع للشرائط فيحتمل بان الشارع نقله الى المعاوضة الجامعة للشرائط
الشرعية كان التخصيص اولى من النقل هذه هي المعارضة الواقعة بين النقل والخمسة
الوجه الثامن المجاز والاضمار متساويان لا يترجح احدهما على الاخر كقوله تعالى
واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها
مجازا من باب تسمية الحال باسم المحل فلا يترجح لاحدهما على الاخر لاحتياج كل
منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفيما ان تساويهما في امر خارج لا يقتضي عدم
رجحان احدهما على الاخر وقال الشارح الحق ان الاضمار اولى لاحتياج المجاز الى كل
من الوضع السابق واللاحق والعلاقة دون الاضمار ولا يخفى انه لو ثبت ان المجاز اه
كان اولى لكثرة المجاز لما غلبا اولى على ما سبق في ترجيح المجاز على الاشتراك
الوجه التاسع التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع
فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز فانه مع انتفائها يحمل على الحقيقة وهي قد تكون
غير المراد وايضا الباقي من مفهوم اللفظ بعد التخصيص متعين لان العام انعقد دليلا
على كل الافراد والابناء على اشتراط الاستغراق ضرورة فاخرج البعض بدليل بقي حجة
في الباقي بلا حاجة الى تامل واجتهاد بخلاف المجاز فانه بعد العلم بكون الحقيقة
غير مرادة ربما لم يتعين لجواز ان يكون اللفظ مجازات متساوية والمتعين للفهم
دائما او لا مثاله قوله تعالى واقتلوا المشركين فيحتمل المراد الحقيقة وخصص
اهل الذمة بقوله او بل المراد بالمشركين ما عدا اهل الذمة مجازا من تسمية الجزء
باسم الكل فالاول اولى هذان المعارضتان الواقعتان بين المجاز والوجهين

كما عرفت فالاضمار خير من النقل
لان التخصيص اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل
فالتخصيص اولى
خص

ايضا من الوجه العاشر المعارضة الواقعة بين الاضمار والتخصيص التخصيص اولى من الاضمار
مثل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقال انه عموم يتناول الفرض
النفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيقتضي وجوب التبييت في الفرض فيقول الخصم
بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وهو كامل او فاضل
والتخصيص خير لان التخصيص خير من المجاز المساوي للاضمار كما عرفت فيكون التخصيص
من الاضمار قال الشارح وفيما تقدم اقول ونقول فيه ايضا ما تقدم فتذكر واعلم
ان التخصيص الراجح على الكل هو غير التخصيص بحسب الازمان اي هو النسخ وهو غير
راجح بل مرجوح فلو تعارض النسخ والاشتراك كان الاشتراك اولى لان الاشتراك
لا يبطل الخطاب بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطل بالكلية
كما سيجيء والتوقف خير من الابطال مثاله ما قال المتقدمون في الاشتراك يتوقف
على الوضع والنسخ عليه وعلى رفع الحكم مثاله ما لو قال الشارع صلوا في كل يوم في
الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ
الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المفهوم بالاشتراك ويحتمل عند
عدم الاشتراك نحمله على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة والطواف من المضايقة فنسبة
التوقف اولى من الاشتراك لاتحاد المفهوم بين التعدد انما هو في حالة
المشترك ليس بواحد وجعل اللفظ مشتركا بين علمين كما اذا سمي شخصان بزيد اولى من
جعله مشتركا بين علم ومعنى كما اذا سمي شخص بفضل والاشتراك بين علم ومعنى
اولى منه بين معنيين كالقرء لان كونه على خلاف الاصل لا يراد به التفسير وكان
انه كان اقرب الى الاصل وهو في الاعلام اقل منه في اسماء المعاني لان الاعلام
انما تحمل على افراد اقل من افراد المعاني لكونها غير محصورة ولخفاء ان اللبس
في المقدرة اقل منه في المحصورة الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها
اي الى معرفة معانيها لكونها مناط معرفة بعض الاحكام منها الواو وانها لمطلق الجمع
الجمع

ملاقاتها ... التخصيص ...

الصوم
لما بين الصلوة
٢
لا مادتها

الجمع المطلق المشترك بين المعية وبين مطلق الترتيب ومعنى ذلك انها تفيد اشتراك المعطوف
عليه اما في ثبوت كما في عطف جملة مستقلة لا محل لها من الاعراب فانها بدون العطف
تحتمل الاضراب فلا تفيد ثبوتها ولو سلم فهم الثبوت بدونه لكنه بالدلالة العقلية
وقد لا يكتفون بها في تادية المعاني بالالفاظ بل ربما لا تكن مقصودة وايضا مع العطف
يتحقق الربط بين اجزاء الكلام ويحصل تزيين اللفظ وقد يحصل بها وزن ويتوصل
به الى انواع البديع او في الحكم كما في المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل
من الاعراب كالفاعلية والمفعولية والحالية وغيرها فهي تفيد مطلق الجمع من غير ترتيب
يعني انها لا تدل على الاجتماع اي اجتماع المعطوف والمعطوف عليه وكونهما في زمان
مع تاخر ما دخلت عليه وكذا لا تدل على الاجتماع في الزمان وهو المراد بالمعية
ليس المراد انها تدل على الجمع وعدم الترتيب فيدل له وهذا الذي اختاره المص مذهب
اكثر المحققين خلافا للفراء حيث ذهب الى انها للترتيب المطلق يعني كون المعطوف
بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي واما العكس فلم يذهب اليه احد الا
شرذمة حيث ذهبوا انها للمعية لنا على انها لمطلق الجمع اجماع اهل اللغة قال ابو علي
الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو لمطلق الجمع
من غير ترتيب لا معية ونقله س في سبعة عشر موضعا من كتابه ولو دده اي الواو
في نحو تقاتل زيد وعمرو مما يمتنع الترتيب فيه لمفهوم الفعل فان التفاعل انما هو
في صدور الفعلين معا ولو كانت للترتيب لما صح وانه صحيح بالاتفاق ولصدق
قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرر ولا تناقض ولو كانت للترتيب كان
الاول تناقضا والثاني تكريرا ولقوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس في سورة الاعراف فانه قال وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت الواو للترتيب لزم التناقض اذ القصة
واحدة والتناقض في كلامه محال قال الشارح وفيه نظر لجواز حصولهما الا قليل

على جملة مستقلة

الدخول بعله فلا يلزم تقديم المتاخر وعكسه وفيه تامل اذ لو صح ذلك لكانت كل واحدة من القضيتين عين واحدة لان المذكور فيها شيئان والمامور به شيئان فان المعنى على ما ذكره انه امرهم الله يقول حطة ثم بالدخول ثم يقول حطة مرة اخرى واجيب عن الكل بسوى الاجماع بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير افادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز ان تكون مجازا وهو وان كان على خلاف الاصل لكن نصار اليه اذا تمس الحاجة ليلا للتعادض فيجب الترجيح لكن فيه تام كما سترى فلا يفيد ما ذكر اصلا ولسوال الصحابة ثم صدى السعي فانه روى انهم لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله سالوا النبي حين ارادوا السعي بايهما نبدء يا رسول الله فقال ابدوا بما بدء الله تعالى به ولو كانت للترتيب لفهموا من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسالوا قلنا اسالوا علم انها ليست للترتيب ولمساواة واو العطف في الاسماء المختلفة واو الجمع في الاسماء المتفقة على ما قال اهل اللغة فانهم لما لم يتمكنوا من جميع المختلفات بواو الجمع من حيث هي كلمات استعملوا واو العطف ولما لم يكن واو الجمع دالة على الترتيب فكذا واو العطف

العطف

ولما ذلك احتجوا على الترتيب بانكار النبي على من قال ومن عصاهما فقد غوى لمكان الجمع بين الله ورسوله فلو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق ورد بان لفظ النبي ما ركب النبي عليه السلام على الاعرابي حين خطب عنده فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فانكر عليه بقوله بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره في العمرة قبل الحج ما احتجوا عليه بانه تعالى قال اتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب ولعدم وقوع الطلقة الثانية لمن قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق بخلاف ما لو قال لها انت طالق طلقتين فانهما يقعان معا وما ذاك الا لافادة الواو الترتيب بتبين بالاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا ترتيب في الثاني فلحقها الطلقتان

ومن

فلو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق لافادة كلمتهما الجمع من غير ترتيب ولان الترتيب على التعاقب وضعوا له الفاء والترتيب على التراخي وضعوا له ثم ومطلق الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب ان يوضع له لفظ يليق وليس الا الواو اذ لا غيره من الالفاظ موضوع له اتفاقا فتعين وضع الواو له يقال هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وغير الواو ليس موضوعا له اتفاقا فتعين له الواو وهو المدعى لانا نقول تعارض الدليلان فيجب الترجيح وهو معنا اذ لو كانت للترتيب المطلق كان الاطلاق فيها على مطلق الجمع تجوزا وكذا لو كانت للجمع المطلق كان الاطلاق فيها على مطلق الترتيب تجوزا لكن التجوز الاول اولى لكون مطلق الجمع لازما لمطلق الترتيب دون العكس وهذا معنى قوله وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس يعني ان الجزء لا يستلزم المركب فكان الاول اولى لما مر من ان تسمية الجزء باسم الكل اولى من العكس لاستلزام الكل الجزء دون العكس فيه صرح الشارح هناك وعلى هذا التقرير اندفع ما اورد الشارح من النظر حيث قال وفيه نظر لما قد عرفت من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة انتهى والجواب عن الاول ان الانكار من النبي على الاعرابي كان لترك الافراد اي افراد اسم الله تعالى بالذكر لا لافادة الترتيب اذ معصيتهما لا ترتيب فيها لامتناع انفكاك احد القضيتين على الاخرى فانه اي الافراد بالذكر ابلغ في التعظيم وهو قد تركه فرد عليه لتركه التعظيم الذي يحصل منه وايضا ذكره تعالى بصريح لفظ الرسول ادخل في الردع عن العصيان كما في قول الخلفاء امير المؤمنين يامرك بكذا مكان امرك وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم الترتيب لم يامرهم بتقديم العمرة

الترتيب

وايضا هذا ارجح فان امر ابن عباس بالترتيب يدل على المطلوب الذي هو عدم الترتيب بخلاف انكارهم اي انكار الصحابة فانه لا يدل على فهم الترتيب لاحتمال فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة ولتقديم العمرة على الحج الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج يرفع تلك العموم المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وموجبا التعيين تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه فهو اي فهمهم الجمع المطلق مطلوبا على ان ابن عباس اعرف منهم انكر عليه فانه قبل في مدحه ما لم يقل في حق غيره فالتمسك بقوله اولى وعن الثالث ان قوله انت طالق انشاء والانشاءات انما تؤثر بحسب ترتيبها في التلفظ بها اذ المعتبر في الحكم بحسب الشرع وجودها اللفظية فاذا وجدت الصيغة الاولى اثرت في وقوع الطلاق والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول وقد طلقت بالاول لتمامه فبانت به وعند ورود الصيغة الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب هنا مستفاد من ترتيب الالفاظ لا الواو بخلاف ما اذا قال انت طالق طلقتين فان لفظة طلقتين وقعت مفسرة لقوله طالق والكلام انما يتم حكمه باخره وعن الرابع ان ما ذكرتم في وجه الترجيح معارض بان الامر على العكس في الترجيح وذلك لان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الحاجة الى التعبير عن الخاص اي عن الاعم اشد واكثر من الحاجة الى الخاص فان الحاجة الى الخاص تستلزم الحاجة الى العام وقد يحتاج الى العام ويستغني به عن التعبير عن الخاص فكان وضع اللفظ اولى من وضعه لما كان الاحتياج اليه اقل وهو الخاص قلت وايضا قد يكون اطلاق العام على الخاص حقيقة كما سبق بخلاف اطلاق الخاص على العام فانه مجاز قطعا وبهذا التقرير يندفع نظر الشارح حيث قال وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ العام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير فعكس الواقع فلا فتامل فيهما اي من الحروف المحتاج

اليها

اليها الفاء العاطفة وهي موضوعة للتعقيب وهو ان يكون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه بحسب ما يمكن فهي في كل شيء بحسبه فيقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان طالت ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم بالبصرة ولا بين البلدين وليس المراد بها دخول بغداد عقيب دخول البصرة بلا فصل لان ذلك ممتنع بل تقييد دخوله عقيب دخول البصرة بمدة لا يمكن دخوله في اقل منها عادة هذا وقال الجمهور الائمة اعلم ان افادة الفاء الترتيب بلا مهلة لا ينافي كون الثاني المرتب يحصل في زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا لما تقدم كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة نظرا الى تمام الاخضرار جاز انتهى وانما كانت للتعقيب لاجماع اهل اللغة عليه وما نقل عن الفراء من ان الفاء لا تفيد الترتيب مطلقا فهو غريب منه وما احتج به من قوله تعالى اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون مردود بان المعنى اردنا اهلاكها كما في قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقد قيل انها للترتيب مع المهلة كقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم اذ الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات اي الاستيصال بالعذاب في الاخرة والقطع بانه لم يقع عقيبها واشار الى جوابه بقوله وقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز والا لزم الاشتراك لثبوت كونها للتعقيب اجماعا والمجاز خير منه فيجب المصير اليه واشار الى العلاقة المعتبرة في المجاز بقوله فان الوعيد من الله تعالى لشدته يناسبه الوقوع في الحال لامتناع الخلف فيه ووجوب وقوعه من حيث اخبار الله تعالى به فائدة ما ذكرنا انما هو في الفاء العاطفة اما فاء الجزاء كقولك من يقم فاتي اكرمه هل تدل على التعقيب كما تدل عليه لو كانت لمجرد العطف فيه خلاف ومنها في وهي للظرف اي موضوعة للدلالة على ان ما دخلت عليه ظرف تحقيقا اي تحقيقا مثل زيد في الدار سواء كان زمانا او مكانا او مقدرا جميعا في قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين او للظرف فيه تقديرا مثل قوله تعالى

تمامه

[margin:] فان اخضرار الارض بعد نزول المطر تكن يتم في مدة ومهلة فجئ بالفاء نظرا الى انه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار ولو قيل ثم تصبح الارض مخضرة [illegible]

ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الجذوع وان لم تكن مكانا للمصلوب حقيقة لكنها
كانها ظرف له لتمكنه فيه تمكن المظروف في الظرف وقيل هي في الاية بمعنى على و
الدليل على ان في للظرفية اجماع اهل اللغة وقد تكون للسببية مجازا في مثل في
النفس المؤمنة مائة من الابل اى في قتلها دفعا للاشتراك وقال نجم الائمة الرضي هي هنا
للظرفية تقديرا فان السبب الذي هو القتل متضمنا للدية تضمن الظرف للمظروف
ومنها من وهي مشترك بين ابتداء الغاية في المكان دون الزمان عند البصريين
وفيهما عند الكوفيين قال الرضي والظاهر مذهب الكوفيين اذ لا مانع من مثل قولك
نمت من اول الليل الى اخره وصمت من اول الشهر الى اخره وهو كثير الاستعمال و
المراد بالغاية هنا اما المسافة مجازا من باب تسمية الكل لان الغاية اسم للاخر من
الشيء واما الفعل المشابه الغرض الذي هو احد معنيي الغاية في المقصود به وليس
المراد النهاية اذ لا معنى لابتداء النهاية ويعرف كونها لابتداء الغاية بصحة اقامة
الابتداء مقامها مثل قوله تعالى فخرج على قومه من المحراب وبين التبعيض مثل قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم وتعرف بصحة وضع البعض مكانها
وبين التبيين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتعرف بصحة وضع
الموصول مع الضمير نحو الرجس الذي هو الوثن وتكون زائدة قيل في غير الموجب وقيل
مطلقا نحو قوله تعالى وما للظالمين من حميم فذهب الامام الرازي وصاحب
المنهاج الى انها حقيقة في التبيين خاصة لشموله لجميع موارد استعمالها لانه
في الاول مبدأ السير وفي الثالث الرجس بانه من اي شيء وفي الثاني الماخوذ
فيجعل حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك واعلم ان الغالب في استعمالها
الابتداء حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه ومنها الى وهي لانتهاء
الغاية زمانا ومكانا بلا خلاف والمراد بالغاية ما ذكرنا اذ لا معنى لانتهاء النهاية

ايضا كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله واتموا الصيام الى الليل و
لا اجمال في دلالتها على دخول الغاية في ذي الغاية وخروجها عنه كما توهمه
قوم وانما توهم ذلك لدخول الغاية تارة في ذي الغاية وخروجها عنها تارة اخرى
كما في الايتين وانما كان الاجمال لضعف ما قالوا لانها اى الى موضوعة للانتهاء
ومطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال بل جاز ان يكون حقيقة في الانتهاء فقط ثم
الغاية بعد كونها الى لانتهائها قد تنفصل حسا كالليل في قوله واتموا الصيام الى الليل
فيجب خروجها وقد لا تتميز لعدم انفصالها بفصل محسوس كالمرفق في قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيجب دخولها فدخول المرفق في الغسل ليس من
حيث انها غاية بل هي من هذه الحيثية ينبغي خروجها لان غاية الشيء طرفه فهنا
بل باعتبار ما ذكرنا واعلم ان بعضهم فرق بين ما اذا كان ما بعدها من جنس ما قبلها او
بين ما لم يكن فاوجب الدخول في الاول نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة فينظر الى
تلك الشجرة هل هي من الرمان ام لا ومنه قرات القران من اوله الى اخره وحفظته
كذلك فابيك قال بعض المحققين ما قبل الغاية لا بد ان يتكرر قبل الوصول اليها كما
تقول ضربته الى ان مات ولا يجوز قتلته الى ان مات وغسل اليد لا يتكرر قبل الوصول
الى المرفق والصواب تعلق الى في الاية باسقطوا محذوفا لان اليد شاملة لرؤس الانامل
والمناكب وما بينهما ويستفاد من ذلك دخول المرافق على المختار لان الاسقاط ليس
بقص الانامل اجماعا فمن المناكب فعلى انتهى الى المرافق واذا لم يدخل في الاسقاط
كما هو المختار يبقى داخلا في المامور بغسله وانت خبير بما في ذلك من التكلف بل
الاوضح في التخلص من الاشكال على القاعدة انه متعلق بالغسل بجعل الغاية للمغسول
وحيث ان اليد تطلق على الكف خاصة كما في يدي التيمم وعلى ما زاد قبل غسلهما
التعدد كذلك تامل ومنها الباء قيل انها في غير المتعدي بنفسه للالصاق اما
حقيقة كامسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او على ما يلبسه من ثوب

ونحوه ومجازي نحو مررت بزيد اى الصقت مروري بمكان يقرب من زيد ونفى المتعدي للتبعيض
لما يعلم من الفرق بين قولنا مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي التبعيض والثاني الشمول
وانكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها اى الباء للتبعيض ولو افادته لغة لما
خفي عن مثله مع تعمقه في علم الادب ومعرفته بمبالغة العرب ويؤيد ذلك قول ابن جني
ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهي شيء لا تعرفه اهل اللغة والجواب عما استشهد
به ان الفرق بين مسحت بالمنديل وبين مسحت المنديل من حيث جعل المنديل الذي في المسح مع
الباء فلا يجب الشمول وممسوحا مع عدمها فيجب لا من حيث التبعيض في احدهما والشمول
في الاخر فان الاول عين المتنازع والثاني ممنوع ورد في المحصول كلام ابن جني بانه
شهادة على نفي فلا تسمع وفيه ان الظاهر انه لم يدع علم الورود كما يستدل بعدم
النقل بل يمنع الثبوت مستند ابذلك كما ان صاحب المحصول نفسه قال ردا على من ادعى
ان الباء للسببية هو ضعيف لانه لم يقل به وما ذكر الشواهد على افادة الباء للتبعيض
فالظاهر استفادته من القرائن تامل ومنها انما وهي للحصر في الجزء الاخير من الكلام
المصدر بها وذلك ثابت بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي فبعد
التركيب يجب ان يبقى كل على معناه اذ الاصل بقاء ما كان ولا يتواردان على محل واحد فيجب
الجمع بينهما بحسب الممكن ولا يمكن صرف النفي المذكور والاثبات الى غيره لانه باطل
اتفاقا فتعين العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلانه يلزم ان تكون ان ناصبة مثلها قبل التركيب وثانيا ان ما النافية لها
صدر الكلام فكيف تدخل ان عليها وثالثا ان انما مثل لعلما وليتما وما فيهما كافة لا
نافية ورابعا يلزم اجتماع حرف النفي والاثبات بلا فاصل وخامسا يلزم نصب قائما
في قولنا انما زيد قائما لان الحرف يعمل وان زيد وسادسا وجوب نفي قيام زيد
في انما قام زيد لان ما بعدها منفي ويمكن ان يقال لم يريدوا بما ذكروا ان كل واحد

من الحرفين المعنى حقيقة باق حال التركيب على بقائه الاصلي ليتجه عليهم هذه الوجوه بل
ذكروا ذلك لبيان مناسبة تضمن انما معنى النفي والاثبات وضعا وتوضيحه ان المفردين
لما كان احدهما حال الانفراد بمعنى الاثبات والاخر بمعنى النفي ناسب ان يتضمن المركب
منهما معنى الاثبات والنفي معا وهذه المناسبة اقوى مما نقل عن بعضهم انه لما كانت لتاكيد
الاثبات ثم اتصلت بها كلمة ما الموكدة لا النافية ناسب ان تضمن معنى القصر لان القصر
ليس الا تاكيد الحكم على تاكيد وذلك لان قولنا زيد جاء لا عمرو لمن يتردد المجيء بينهما
يفيد اثباته له صريحا وهو ظاهر وضمنا في قولك لا عمرو لانه اذا نفي عنه ثبت
لزيد لكونه مسلم الثبوت لاحدهما فالاثبات الضمني تاكيد قطعا وكذا التصريح بالنسبة
الى نفي الحكم لانه كان مسلم الثبوت قبل ذكره في الجملة قال الفاضل التفتازاني ويجب
ان يعلم ان هذه المناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا معنى ما والا فلا يلزم اطرادها حتى
تفيد كل ما هو تاكيد على تاكيد القصر مثل ان زيدا القائم هذا والاولى في ذلك
التمسك بقول النحاة انما لاثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه او بمجيئها ان الفصحاء
استعملوها بمعنى ما والا قال الاعشى مخاطبا لعلقمة مفضلا عامرا عليه بان العزة له
ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر اى للذي يكثر اتباعه واشياعه
فلو لم تفد انما الحصر لفات الغرض ومن في منهم ليست للتفضيل مثلها في زيد افضل من عمرو
والا لما اجتمع مع تعريف افضل قال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع
عن احسابهم انا او مثلي فانه
صح انفصال الضمير معه ولا يصح المنفصل الا مع تعذر المتصل ووجه التعذر محصور
والكل منتف هنا سوى الفصل الغرض وذلك بان يكون المعنى ما يدافع الا انا على ان
الغرض حصر المدافع لا المدافع عنه ولا يتحقق اذا قال انما ادافع عن احسابهم
لصيرورة المعنى حينئذ انما ادافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم اذا عرفت هذا
فما اورده المص كالنكتة لما نقل عن اهل اللغة وليس المقصود به الحجة والدليل

الفصل العاشر في الخطاب اي خطاب الشارع والمقصود منه كيفية الاستدلال به على
الاحكام الشرعية وذلك يتوقف على تصوره وعلى الاستدلال بخطابه بعد بما لا يفيد وبما يدل
على معنى دلالة راجحة ويقصد غير ذلك المعنى الراجح مع التجرد عن القرينة الدالة على
المقصود لامتناع الاستدلال على الحكم على التقديرين ثم ان الخطاب اما ان يدل على معناه
دلالة قطعية او ظنية وعلى التقديرين اما ان لا يحتاج في الدلالة الى ما ينضم
اليه او يحتاج وجميع ذلك مما يتوقف الاستدلال على معرفته ايضا فرتبه اي في
الفصل مباحث الاول في تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع يفيد
المعرفة بخطابه مع افادته معرفة مطلق الخطاب وقدم ذكر الاولين الامرين المتوقف
عليهما دلالته تنفرع على تعريف الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فالكلام كا
لجنس وبالقيد يخرج كلام الساهي والنائم والغافل فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل
اي بما لا يفيد شيئا سواء كان موضوعا ولم يرد به ذلك المعنى لا غيره او لم يوضع فانه
ما لا يفيد هو المهمل الغير الموضوع سوء الاشتمال على النقص بالضرورة وهو عليه تعالى
محال اتفاقا ولان وصف القرآن بكونه هدى وبيانا ينفي ذلك واحتجاج الحشوية على
جواز الخطاب بالمهمل بالحروف المقطعة الواقعة في اوايل السور مثل قوله تعالى كهيعص
ونحو فانها مهملة مع انه خاطب بها وبقوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين فان
ذلك مهمل لا موضوع له وبقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة فان قوله كاملة غير مفيد لامر زايد على ما تقدم فلا فايدة في ذكره وكذلك قوله
تعالى نفخة واحدة ولا تتخذوا الهين اثنين وبقوله تعالى وما يعلم تاويله اي المتشابه
من القرآن الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به فان الوقف على قوله الا الله
واجب ليكون والراسخون في العلم مستانفا وانما كان الوقف عليه واجبا لامتناع
العطف اي عطف قوله والراسخون في العلم على الله لاستحالة عود الضمير في يقولون

كاملة م

نفوم

الى المعطوف عليه وهو الله لانه يلزم ان يكون الله تعالى قايلا امنا كالراسخين
اذ هو حال عن المجموع ولو جعلناه حالا عن الراسخين فقط لزم تخصيص المعطوف
بالحال دون المعطوف عليه وهو باطل لمخالفته القاعدة العربية فاذا وجب الوقف
على الله كان المتشابه غير معلوم لنا فيكون خاطبنا بما لا نفهمه وهو المهمل قال
العبري وفيه نظر لان المهمل ما لا يدل على معنى له لعدم الوضع لا ما لا نعلم تاويله
لجواز كونه موضوعا مع ذلك وفيه بحث لان المدعى جواز الخطاب بما لا يفيد
اصلا سواء كان مهملا او غيره كما عرفت سابقا قوله باطل خبر المبتدا الذي هو
احتجاج اما بطلان الاول فلانا لا نسلم ان الحروف المقطعة مهملة لان الحروف
قيل انها اسماء السور سلمنا انها لا معنى لها لكن لا يلزم من ذلك كونها مهملة بذلك
التفسير اعني ما لا يفيد شيئا اصلا اذ يجوز ان يفيد فايدة وان لم تكن معنى كما
قيل انها تفيد فايدة الاعجاز وغير ذلك واما الثاني فلانا لا نسلم ايضا انه مهمل
لا يفهم مطلقا كيف ولكل من المفردات معنى وضع له غير ان الراس استعمل هنا
في غير ما وضع له لكونه موضوعا للراس الحقيقي وهنا استعمل في امر وهمي كانياب الاغوال
والقطاد المنبت فهو مجاز لا مهمل وليس المراد بالمعنى الوهمي الجزئي الذي يدرك بالوهم كصداقة
زيد وعداوة عمرو اذ رؤس الشياطين وانياب الاغوال ليست من المعاني الجزئية التي لا
تدرك باحد الحواس الظاهرة كما عرفت بل المراد بالوهمي ههنا ما اخترعه المخيلة
من نفسها كما انا سمعنا ان الشياطين اشخاص كريهة المنظر اخذت في تصويرها بصورة
من اشخاص الهيئة الحيوانية واختراع رؤس لها واوجد لعنها غاية ما نزع قبح المنظر
وهنا معنى الوهم هو موضوع المتخيل فان العرب ليستقبحون المتخيل ويضربون
المثل في الاستقباح فكانهم ارادوا بالوضع المجازي لا الحقيقي وقول المقرر والتمثيل
برؤس الشياطين تمثيل بالمتمسك في العادة اشارة الى هذا المعنى كما فيكم افيد

المخ م

ما اخترعته

الهيئة م

فالف التشابه وقد كانت العرب تستنكر ذلك فضرب لهم المثل وانت خبير بان في
جعله مثلا اشكالا اذ الظاهر ان التجوز هنا في لفظ الراس كما عرفت والمثل هو المجاز
المركب الذي استعمل فيما تشبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل اي تشبيها صورة
منتزعة من امرين او امور بالاخرى لخفاء ان ما نحن فيه ليس بمركب لم يوضع
في ما لو لتحقيقه تشبهت بها صورة اخرى واستعمل هو فيها ولو سلم فليس هنالك
هيئة منتزعة من عدة امور يؤيد ذلك انه لا قائل بان مثل اظفار المنية نشبت بالمنية
بعوض المتخصص فيه كانيابا بكونه مثلا لانه لفظ اشتهر بتشبيه الصورة المستعملة
بمعناه واستعمال فيها الثالث فلانا لا نسلم ان قوله كاملة غير مفيد اذ المقصود
منه التوكيد والتوكيد مفهوم مقصود زايد على معنى المؤكد واما الرابع فلان
العطف لا يقتضي عود الضمير اي ضمير يقولون الى المعطوف عليه اذ كان هذا القول
موقع الحال لم يجوز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس للعلم بكونها حالا عن
المعطوف عليه مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة اي حال كون يعقوب نافلة اي
ولد ولد ابراهيم انما هو يعقوب دون اسحاق ولا يمتنع كونه خلاف القاعدة مخصوصا
وقد دلت القرائن العقلية وهي استحالة عوده الى الجمع على انا وان سلمنا نفي العلم
بالمتشابه عن الاخير لكن المراد نفي العلم بحقيقته وهو لا ينافي فهمهم منه امورا
محتملة لان تكون مرادة منه تعالى وان لم نقطع بكونها له فلا يلزم الخطاب بالمهمل
وانه لا يلزم من عدم العلم بالتاويل عدم الفهم لجواز حصول الظن بالمراد من
اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فايدة الخطاب كيف وقد ذهب كثير من
الناس الى ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم بالمراد وانه لا يعلم مراد المتكلم الا هو
وانما تحصيل غير الظن في بيان استحالة خطابه بما يدل على معنى دلالة راجحة و
يقصد غيره مع التجرد عن القرينة فنقول الخطاب يمتنع ان يخاطبنا تعالى
لشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان اي من دون نصب قرينة تدل عليه

المستحق م

واعلم

تلك عشرة م

لظهور ان النافلة م

البحث الثاني م

ولو كان ظاهره يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لا نظله ذلك
المعنى الذي هو ظاهره وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا كان
اعتقاد ارادته له جهلا ولزم الاغراء بالجهل لان اطلاق ذلك اللفظ مع
عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد والاغراء على الله تعالى قبيح
قال الشارح قد ظهر مما ذكرنا ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب
باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمتحصل ذلك انما الارادة خلاف ظاهره وبين
نفي الجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه مع لا يتحقق الاغراء بالجهل
الجهل ولانه اي اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اي غير مفيد
لما عبر عنه باللفظ فلا يليق بكلامه تعالى فما لو فرض في ذلك المجرة بحجية بان
الايات الموعدة لو يريد بها ظاهرها اي ترتب الوعيد على المعاصي اذ هو لا يعاقب
احدا منهم لان رحمته اوسع من ذلك وجوابه ما مر من لزوم الاغراء والاهمال
لا يقال لا نسلم انه مهمل وانما يلزم ذلك لو لم يفد شيئا اصلا وهو ممنوع لافادته ايهاما
لانا انا نكلمه بما ظاهره الوعيد وان كان غير مراده يحصل منه تخويف الفسقة لانا
نقول يلزم مع ارتفاع الوثوق عن قوله تعالى اذ كل كلام منه يحتمل ارادة ما وراء الظ
وايضا لو كان مثل هذه الفايدة ما ينافي الاهمال لما كان لفظ مهملا اصلا لافادته ان
المتلفظ به حي ناطق والاولى باطل فتم المبحث الثالث في دلالة الالفاظ ظنية
لتوقفها على مقدمات عشر كلها ظنية هي نقل اهل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك ولانه لم يوثق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم المجاز ولانه لاحتمل
ارادته وعدم النقل عن الموضوع له والا لامكن ارادة المنقول اليه بدل الواجب حمله
عليه وعدم الاضمار والا لم يكن حمل اللفظ على ظاهره وعدم التخصيص بذلك ايضا وعدم
التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وعدم الناسخ اذ على تقديره لم يبق الحكم الدال
عليه الدليل باقيا ثابتا وعدم المعارض العقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده

المرجح

ذات اللفظ قد يدل على معناه دلالة قطعية وقد يدل عليه دلالة ظنية وهذا معنى قوله م

وقد ذكره المصنف في بحث العمل بالراجح وهذا لا يتمشى ايضا وعدم المعارض العقلي الذي لو ترجح المنقول عليه
اي على المعارض العقلي وقد ثبت انه اصل له لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل
يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه كلها ظنية فالموقوف عليها وهو الدلائل
اللفظية ظني اما نقل اللغة والنحو والتصريف فلانها موقوفة على وضع اللفظ
لمعناه وذلك لا يحصل الا بالنقل عن اهل اللغة وقد اشتهر بان اللغة انما
اخذت عن جمع محصور غير معصومين ومع بلوغ احد التواتر والاحاد لا يفيد الا
الظن مع عدم المعارض والقدح في الناقل وهو منتف فان اجلها صنفوا او صنف
في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيون في الاول وفي مصنف
الظاهر وجمهور اهل اللغة على القدح في الثاني وقد عجز الصحابة عن ضبطها
شاهدوا في اليوم والليلة خمس مرات وهو فصول الاذان والاقامة والجهر و
الاخفات ورفع اليدين مع كونها امورا ظاهرة فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب
مع قلة دقتها وعدم اشتغالهم بضبطها ونقلها الا بعد انقراض عصر الصحابة
وان تباعد ولم يلزم القطع بصدق بعضها اذ هو غير معلوم التعيين اذ لا لفظ الا ويجوز
ان يكون خطا فاما ظنيتها في المقدمات فظاهرة اذ مرجعها الى علم الوجدان لا
يقال لا نسلم ان الموقوف على الظني ظني كالمتواتر اذ هو موقوف على الاحاد مع كونها
ظنية لانا نقول هذا بحسب الظاهر هنا لظهور ان اذا ارتاب احد بان الشيء
الحاصل نظرا واكتسابا من دليل مقدماته ظنية يكون ظنيا والعلم الحاصل
بالمتواتر انما حصل بالبديهة عند تحقق اخبار الجماعة الموصوفين بالصفات المذكورة
والشرائط المعلومة كما تشهد به الفطرة السليمة وليس هناك ترتيب مقدمات
وانتقالات وخبر كل واحد انما يتوقف عليه تحقق خبر الجماعة وعند تحقق
ذلك الخبر ووجوده يترتب عليه العلم الضروري القطعي بالخبر عنه فالموقوف على
الظني وجود الدليل لا تحصيل العلم بمدلوله بخلاف الامور المذكورة فانها تتوقف عليها

دلالة

فالوقف به ولما تمسك الادلة العقلية على ان الدلائل اللفظية ظنية اشار الى ضعفه بقوله ظن واعلم ان حاصل بعض المتكلمين
هذا القول قال والحق خلاف هذا بل بعض الالفاظ الموضوعة متواترة فان بعض
اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل قطعا لا يقبل التشكيك وهي في الازمنة
الماضية كلفظ السماء والارض وزيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا
وياء وواوا وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا والقدح في مثل
هذا غير مقبول بل هو بالسفه السفسطة اشبه وعدم الاشياء التي ذكرتها من الامور
والنقل والتخصيص في بعضها قد يعلم من محكمات القرآن مثل قل هو الله احد وغيره فانا
نعلم ان المراد بها ظاهرها وان هذه المطالب مستفيدة منها علما قطعيا على ان
القطع بعدمها يحصل بعدم وجود قرينة منصوبة اذا كان حكيما لا يستعمل الكلام فيما
هو على خلاف الاصل الا بقرينة كما عرفت في بعض الصور فهو وفقا
انا كان الدليل هو لفظيا من امثال تلك المحكمات المتواترة يحصل القطع لا اشكال
في حصول العلم بالمدلول فيما يتعلق بالخطاب اليه باعتبار احتياجه في الدلالة الى ما ينضم
اليه وعدمه بان يكون مستقلا وبيان القسم المستقل الى ما يدل على الحكم
بمدلوله وما يدل عليه بما يلزم من المدلول وبيان كيفية الاستدلال بالخطاب على
الاحكام وهو ان الخطاب اما ان يدل بمنطوقه او يفيد بمطابقة
او تضمنا وتسمى المنطوق والصريح في خطاب الشرع كما يحمل او لا على الحقيقة الشرعية
ان وجدت وامكن الحمل عليها سواء وجدت غيرها من الحقائق الباقية او لا اذ الظاهر ان
الشارع انما يعرف الشرع لا اللغة كقوله لا تقربوا الصلاة وكما يحمل على الزكاة
الزكاة الشرعية فان انتفت الشرعية او وجدت وتعذر الحمل عليها فالحمل على
الحقيقة العرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال لان المعنى العرفي الغالب
هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوية مع اعتبار الشارع العرف في
كثير من الاحكام فمثاله ما لو حلف ان لا يطأ حائضا او لا يشتري ماء او دابة

ائه

فالحمل على الحقيقة

الماضية

الاخرة

فانه

اذا عرفت ذلك فنقول ويكون الخطاب الشرعي دالا بمقتضى المنصوص عندنا اما ان يستقل في الدلالة على معناه او لم يستقل والاول اما ان يستقل بلفظه او بمعناه فالمستقل بلفظه

في المتكلم

انقسام

غايطا

فان الغائط في اصل اللغة اسم للمنخفض من الارض والراوية اسم للجمل الذي يحمل عليه الماء
والدابة لما يدب على الارض من مطلق الحيوان لكن لما عرف نقل الاول الى الحدث المخصوص
بسبب وقوعه غالبا في تلك الارض فاطلق اسم المحل على الحال مجازا ثم غلب حتى صار
حقيقة والثاني الى الفرس والثالث نقل الى المزادة فيختص الحكم بما دل عليه
العرف من ذلك كله دون اللغة الا ان يقصد من ذلك اللغوي وان لم توجد العرفية
على اللغوية بان كانتا متساويتين بدليل المقام او تحقق كلام اهل اللغة بها مع
المعروف في عبارة الكتاب وان تنقيح بينهما ما غلب اللغوية عليها او كون اللفظ
على ذلك التقدير مشتركا بينهما لاختلاف فهو في الخطاب مشترك بينهما
فيفتقر في حمله على احدهما الى قرينة مرجحة لارادة احدهما او ان انتفت الحقيقة
العرفية ايضا وكانت وتعذر الحمل عليها فالحقيقة اللغوية اذ هي الاصل ولم يكن
هناك صارف فان لم يكن او تعذر الحمل عليها فالحمل على المجاز ان دلت عليه قرينة
وانت خبير بان وجود المجاز على تقدير عدم اللغوية والعرفية والشرعية مبني على
ان المجاز لا يستلزم الحقيقة وفيه نظر لا نسلم على ذلك التقدير يصير المعنى
المجازي حقيقة عرفية ولم تنتف الحقائق الثلث فالاولى ان يذكر في موضع ولم
فان لم يكن فالمجاز فان تعذرت فالمجاز كما نقله الشارح وبالجملة فعبارة الكتاب
اول البحث الى هنا لا تخلو من مسامحة كما يقال تلك في نظره نظر اذ لا يلزم كونه حقيقة
عرفية ثم ولما افتقر الى قرينة فان تعددت العرفية الغالبة على اللغوية
بان كان اللفظ مستعملا في معنى عند طائفة وفي غيره عند اخرى حمل كلام طائفة من
الخطاب على المتعارف عندها وهو المصطلح عندها وجب ان يكون المتكلم
اراد ذلك والا لزم خطابه بالظاهر مع ارادة خلاف ظاهره وانه ممتنع كما سبق
ويبني على ذلك ما لو اعتبر الاكثر في قطر دون اخر فيختص المنع من الحكم عليه
بذلك القطر لا يعم واما تعدد اللغوية والشرعية فقد مضى حكمه في المشترك وتعدد

المجاز

اللغوية ثم

المجاز سيجيء حكمه والخطاب المستقل بمعناه فقط هو اقسام الدلالة الالتزامية وتسمى
دلالة المفهوم وغير الصريح كما سمي الاول بالمنطوق والصريح واليه اشار بقوله وقد يدل
الخطاب على معناه الالتزامي اي يلزم من مدلوله اما باعتبار اللفظ المفرد اي
يلزم من مدلول مفرد بان يكون شرطا للمطابقي اي يتوقف تحقق مدلول المفرد المطابقي
عليه وتسمى دلالة الاقتضاء وهي قريب مما قيل انها جعل غير المنطوق منطوقا
تصحيحا للمنطوق وشرطيته اما شرعا كقوله اعتق فانه يدل بالالتزام على تمليك العبد
بالبيع او الهبة او غيرهما وذلك اللازم مما يتوقف عليه تحقق هذا المدلول شرعا اذ لا
عتق بدون الملك فكانه قال اشتر العبد او استوهبه او شرطية عقلا كما في رفع الخطأ
في قوله رفع عن امتي الخطأ فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اعتبر فيه المؤاخذة
او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطأ والنسيان كثيرا في الامة
وفيه نظر لتحقق هذا الكلام من دون اضمار لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطأ
والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز على الاحاد على ان التمثيل انما يدل عليه باعتبار
المركب عقلا لا باعتبار المفرد اذ لا يخفى في انه لا يتوقف مدلول كل من المفردات كما
لا يخفى من حيث هو وغيره على الحكم والاوضح في التمثيل ان من تحصيل نقل الرمي مثلا
احد الفرسين مثلا وهو شرط عقلي او يدل بالالتزام باعتبار اللفظ المركب بان يكون
مكملا للمقصود المعنى المقصود من اللفظ مطابقة كما لا انه فيه سوا التام في كف
الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب وتسمى فحوى الخطاب ثابت بدلالة
من الحكم وتسمى الثابت بفحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا معناه وتسمى الدلالة مفهوم
الموافقة ولا التزام التبيين او لا يكون مكملا للمعنى المقصود بل مخالفا كدلالة التخصيص بالذكر
او الوصف او العدد او الشرط على المخالفة بحكم ونفي الحكم عما عدا المنطوق وتسمى
مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وسيجيء اقسامه وضبط دلالة اللفظ في بعضها ما عرض
هنا بمجرد التمثيل وهنا بحث وهو ان المصنف شرط في الاقتضاء لزوم المفهوم عن مدلوله

بالحكم

ومنها ان دلالة الفحوى الاولى اقسام منها المدعى مما يكون المفهوم اولى بالحكم من المنطوق وهو ان يكون الحكم على وجه لا يتخلف عنه في جميع الامور كما اذا كان ما على علم دل من الاعتبار على انتفاء الحكم او لا تعتبر المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق

مفرد وقد يلزمه من المركب من حيث هو مركب كما اشرنا اليه وان لم يستقل بل يحتاج الى ضم
شيء اخر فقد يكون المفهوم ايضا نصا او ايماء او اشارة بقوله وقد يجتمع من الخطابين الشرعيين
حكم اخر خارج للحكمين القائلين عليه وهو قسمان الاول احدهما احدى المقدمتين والاخرى
الاخرى كقوله تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية الثاني
ان يفيد احدهما حكما لشيئين والاخر بعضه لاحدهما فتعين الباقي للاخر مثل قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر وليس المقصود من كل منهما وقد يكون غير نص وايماء واشارة بقوله وقد
ينضم الى النص والمراد به هنا الدليل من الكتاب والسنة وان لم يكن قطعيا غيره من اجماع
او قياس او شهادة حال المتكلم ويحصل الحكم منهما فالاول مثل دلالة الاجماع على تساوي
الخال والخالة في الارث ودلالة النص على ارث الخال فانهما يدلان على ان الخالة
ترث لاستلزامها متصلة موجبة استثني منها عين مقدمها فانتج عين تاليها
هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث فالخالة وارثة
والمتصلة دل عليها الاجماع والاستثنائية دل عليها الخطاب والثاني مثل
دلالة الخطاب على تحريم الربا في البر ودلالة القياس على مساواة
التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح والثالث مثل دلالة خطاب
الرسول صلعم على ان الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم
العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه
مبينا للسفر حيث كان قد نهى عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله صلعم
من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية يرجح الاحتمال
الثاني ويعينه وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فيجب حمله على مجازه فان اتحد
المجاز حمل اي الخطاب عليه اذ لا معارض له والا اي وان لم يتحد بان يتعدد بحيث
اللفظ مشتركا مجازيا ان لم يترجح احدها اي المجازات فيفتقر الى حمل احدها

الى القرينة والا اي وان لم يترجح احدها حمل الخطاب على الراجح كمشترك الحقيقة ولا يجوز
حمل اللفظ على المعنيين او المعاني المشترك وقد سبق تحقيقه المقصد الثالث من
مقاصد الكتاب في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث
الاول الامر حقيقة في القول الطالب للفعل اما بلا قيد او مع قيد العلو او الاستعلاء
على اختلاف الاراء فاللام للعهد نحو افعل ولا تفعل وليس المراد مطلق القول
فانه كان حقيقة للاتفاق ولانه يتبادر ما طلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة
ولعدم صحة سلبه اذ لا يقول لمن تكلم بهذا القول انه لم يأمر ولا نفي بالامر مسماه كما
هو المتعارف من اطلاق الاسم وارادة مسماه بل المراد لفظ الامر وهو امر ولا تفعل
وهو القول المخصوص لو اريد كان المعنى القول المخصوص حقيقة في القول المخصوص
وهو لغو مجاز في الفعل لا نزاع في الفعل الاول وهو كونه حقيقة في القول المخصوص
اعم من ان يكون بخصوصه او في ضمن القدر المشترك بينه وبين الفعل المطلق كما عرفت و
اما الثاني اي كونه مجازا في الفعل فلانه لولاه لكان حقيقة فيه ولزم الاشتراك اذ لا
شك انه حقيقة في القول المخصوص كما عرفت والاشتراك خلاف الاصل والمجاز وان
كان كذلك الا انه خير من الاشتراك كما عرفت وليس متواطيا والا كان اعم من القول
المخصوص فلم يفهم منه القول المخصوص اذ الاعم لا يدل على الاخص كما لا يفهم من الحيوان
الانسان خاصة ومنه يعلم نفي الاشتراك لفظا ايضا وذهب بعض الفقهاء الى انه
مشترك بين القول والفعل وبعض اخر الى انه مشترك معنى بينهما بان يكون موضوعا للقدر
المشترك وهو اما مفهوم احدهما او الفعل اعم من ان يكون باللسان او غيره ويتبع
ذلك كله ما ذكرنا احتجوا على الاشتراك بينه وبين الفعل بصحة الاستعمال فيه اي
في الفعل على الحقيقة اذ هي الاصل في الاستعمال وذلك كما في قوله تعالى حتى
اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر الافعال العجيبة وقوله تعالى وما امرنا الا
اي فعلنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما امر فرعون اي فعله برشيد اذ القول

لا يوصف بالرشد بل بالسداد وكما في امر فلان مستقيم والمراد فعله وهذا الامر عظيم
اي فعله الجواب ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة لانه يوجد مع المجاز
كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به اي بمطلق الاستعمال عليه اي
على الاستعمال حقيقة خصوصا وقد يتساعد او تواتر المجاز من الاشتراك عند
التعارض واجيب ايضا بان المراد بلفظ الامر الشان مجازا بل بما حمل عليه في الاية
الثالثة اسم من الفعل المذكور في الثانية لو اريد الفعل بلفظها اتحاد افعاله
بحدوثها الفعل ونعم كلمح البصر وهو بسيط فيراد الشان يعني ان شاننا شيء واحد
وهو انا اذا اردنا شيئا اوجدناه سريعا فيه بحيث يجوز ان يراد كلا من انواع الملك
ولو ورد ذلك بعينه في الشان ما زيق يلزمها اتحاد جميع شئونه وحدوث الكل
دفعة مع انه تعالى كل يوم هو في شان بل هو في كل آن في شئون ولو التزم الحدوث ح
النوعية في الشان فيلزم مثله في الفعل نعم يمكن ترجيح حمله للشان بانه اعم المجازات
ولا دليل على ارادة الفعل خاصة وليس المراد نفي صحة ارادة الفعل اذ ابطال الدليل
لا يتوقف على ذلك كيف ولو اريد الفعل لكان حمله مجازا ايضا اطلاقا لاسم السبب
على المسبب اذ الامر كثيرا ما يفضي الى امتثال المامور وفعله ما امر به فعلا وحمل صاحب
الحصيل تبعا للمحصول الامر في الاية الثالثة على القول المخصوص بدلالة انه قال
تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه ثم قال وما امر فرعون برشيد وجمع فتح آت
القول لا يوصف بالرشد ظاهر البحث الثاني في حده اي حد الامر المدلول عليه
بالقول وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء فالطلب جنس ويخرج الاخبار و
التهديد وغيرهما مما ليس بطلب وتقييده بالفعل يخرج النهي على وجه والمراد بالفعل ما
يعم القول ايضا ليدخل فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وقوله بالقول يخرج طلب الفعل
بالاشارة ونحوها وقوله على جهة الاستعلاء فالمراد به ان يعد نفسه عاليا سواء
وجد العلو ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة

العقلاء الادنى امره الاعلى ذما ولو اشترط لما كان ذلك امرا ولولا الاستعلاء لما استحق عليه ذما و
لوجود الامر بدونه في قوله تعالى عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون فانه اطلق الامر
على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولو كان ذلك شرطا لما سماه امرا اذ لا علو
لقومه عليه فكما لا علو لهم لا استعلاء ايضا فليترك القيدان واجيب بانه مجاز للقطع
بان الطلب على سبيل التضرع والتساوي لا يسمى امرا ورد بان الاصل في الحقيقة و
القطع بما ذكرتم ان اردتم التسمية اللغوية وان اردتم العرفية وان سلم لكن لا
ينفي كونه حقيقة فيهما لغة واجيب ايضا بانه يمكن تحقق الاستعلاء في المثال المذكور
وذلك لان فرعون كان مضطرا الى اعانتهم وكان ذليلا محتاجا اليهم فعلى سبيل التوضيح
يمكن ان يقول لهم ذلك وتعظيمهم في ان يرخصهم في التكلم معه على سبيل الاستعلاء
تعظيما للعلم هذا وقال الشارح هذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره
وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل هو نفس القول
الدال على الطلب مراده ان هذا الحد انما يكون للقائلين بالكلام النفسي اذ الطلب نوع منه
ويؤيده ما ذكرنا سابقا من ان صيغة افعل ولا تفعل وامثالهما للوجوب حقيقة اذ لا يخفى ان
الوجوب هو الطلب الحاصل لا اللفظ الدال عليه تامل وهذا الطلب الماخوذ في تعريف
مفهوم الامر معلوم لكل عاقل اي بديهي التصور له لان كل احد يدرك التفرقة بين الاخبار
والطلب وطلب الفعل وطلب الترك بديهة والتفرقة بين الشيئين تقتضي تصورهما
فيكون تصور الطلب بديهيا وهو اما مطلق الطلب فيثبت المدعى او الطلب الخاص فكذلك
لاشتمال المقيد على المطلق كذا قيل وفيه نظر لان التفرقة انما تقتضي التصور بوجه ما ولا
يلزم منه معلوميته بكنه الحقيقة كما هو مدعى الجماعة هنا وهو اي الطلب غير الصيغة لعدم
اختلافه باختلاف اللغات بخلاف الصيغة بانها تختلف باختلافها ولوجودها اي
الصيغة من الساهي والنائم والنائم مع انتفائه اي انتفاء الطلب ولو كانت اياه لم
تنفك عنه لانه انفكاك الشيء عن نفسه وهو اي الطلب نفس الارادة اي الارادة

المامور به او هو غيرها الحق الاول اى هو نفس الارادة فانا لا نعلمها الزايد على الارادة
معنى اخر غير معقول لنا فلو ثبت لكان خفيا في الغاية لا يعقله الا الافراد من العقلا وكونه
بحيث وضع اللفظ له المتداول بين الخاصة والعامة كلفظ الطلب لمعنى غير
معقول اصلا بل الواجب دفعه بان المراد منه معنى ظاهر عندهم والاشاعرة اثبتوا
بزعمهم الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة اجماعا ولم يرد ها منه
لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيستحيل وقوعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال وسيجىء
ان يكون طالبا منه وجد التكليف الذى هو طلب الفعل من دون الارادة فلا يكون عينها
ولا يخفى عليك ان قولهم فيكون تكليفهم بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في هذه الحجة لان
تكليفهم بها واقع اتفاقا وان كان وقوعه ممتنعا ولو قال بدله فيكون ايقاعه محالا
فلا يكون مرادا له تعالى لكان اجود ولتحرير القول ان العاقل اذا لم يرد منه الفعل كالامر
به ولو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك وفيه نظر فان هذا الوجه انما
يدل على مغايرة الارادة للامر لا للطلب سلمنا لكن ليس الامر عبارة عن مجرد الطلب والارادة
بل هو عبارة عن جملة جزئها الطلب والارادة ومع ذلك لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء
الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل اللازم عكسه فهو غير مفيد هنا وقد
لامر الحسيد عبده بحضرة سلطان توعده على ضرب عبده بالهلاك ان ظهر انه لا يخالف
امره مع دعواه مخالفته في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر بفعل لا يريد ايقاعه
اى ايقاع ذلك الفعل منه طلبا لاظهار عذره في ضربه فانه يريد اظهار عصيانه
العبد ليتخلص من الهلاك فامره له بالفعل من غير ارادة للفعل لامتناع ارادة العاقل
هلاك نفسه والجواب عن الاول المنع من علم ارادة الطاعة من الكافر فان علم الله
تعالى منه عدمها ان هو ممكن بالذات والعلم لا يؤثر في المعلوم لكونه تابعا له
حكايته عنه وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة اى مسئلة عدم اقتضاء العلم بالعدم
الامتناع وبالوجوب الوجوب مذكور في كتبنا الكلامية وحاصل ما ذكره هنا ان العلم حكاية

للمعلوم

للمعلوم ومثال له ولنبذ ايرك بنت صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى فان الفرس
فانه يصح ان يقال انها كانت الصورة هكذا لان الذات هكذا ولا يصح ان يقال انها كانت
ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا وكذلك يصح ان يقال ان علمنا بان شربا لانه
كان في نفسه شربا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شربا لان علمنا بشربه فان علمنا
سبحانه وتعالى على في نفسه لانه تعالى لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل
الاشاعرة وايضا وان سلمنا ان العلم مؤثر وان الفعل بسببه يصير محالا او واجبا
لكن هذا المحال ينشا من الغير فهو تعلق العلم الالهى فهو لا يمنع من التكليف وانما
المانع هو امتناع الذاتى وانما التكليف فشرطه الامكان الذاتى تامل وعن الثانى
بان نفى الامر نفى الامر لانه وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا مع معارضته بانه يحسن ان
يقال الطلب عنه طالب ارادته وعن الثالث ان الطلب والارادة متساويان في الانتفاء
في امر طالب العذر فان العاقل كما يمتنع ان يريد ما يستلزم هلاكه كذلك يمتنع ان يطلبه ولانه
لكان طالبا هلاك نفسه لا يقال انه امتناع طلب هلاك نفسه اذا علم ان طلبه لا يفضى الى
وقوعه لانا نقول نحن مثله في الارادة فحاصله ان ارادة الامر اللازم بها ارادة اللازم فكل
طلبه وكما ان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد وكما يمكن ان يقال يجوز من العاقل طلب هلاكه
اذا علم انه لا يقع كذا يمكن ان يقال يجوز من العاقل ارادة ما يفضى الى الهلاك اذا علم انه
لا يقع اذ الارادة لا تستلزم الوقوع وفرق التفتازانى بين الطلب والارادة في ذلك بمنع
على تقدير الاشاعرة الارادة ولا حاصل لها بيان في ذلك والجواب بالحل فيهما واحد وهو ان ما
وجد في الصورة المذكورة صورة الامر فلم يرده ولم يطلبه لم يوجد حقيقة الامر من
المتكلم كونه ارادة وامتحانا في موضوع فليس الا هو كالقضايا المستعملة في القياسات الشعرية
الشعرية واستدل ابن الحاجب في مختصره للاشاعرة بانه لو كان الامر هو الارادة
لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم توجد لم يحدث
فلا يتصور تخصيصه بحال الحدوث وجوابه انا لا نسلم ان ارادة الله تعالى هى الارادة

عن التخصيص المذكور لجواز ان يريد من الفعل تعلقه باختياره ولا يفعل العبد كما هو راينا
ورأى المعتزلة وما ذكره انما يجرى على اصول الاشاعرة فلا يصلح الزاما لنا قال المصنف
في شرح الكتاب المذكور ولا الغلط نشأ من باب الاشتراك اللفظى البحث
الثانى اعلم ان الصيغة اى صيغة الامر مثل افعل تدل على الطلب بالوضع ولا تفتقر
الى الارادة اى ارادة المامور به كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها واحتج
الجبائيان ابو على وابنه ابو هاشم على ان الارادة شرط في دلالة صيغة الامر على
الطلب بعد اعترافهما بالتغاير بين مفهومى الامر والطلب والارادة بان صيغة
الامر كما يراد بها التهديد يراد بها الطلب فلا بد من مميز ما يميز بين الامر الذى هو الطلب
والتهديد انما هو الارادة فيها بعلامات الصيغة للاول دون الثانى والجواب انها
اى صيغة الامر كالصيغ حقيقة في الطلب مجاز في غيره من التهديد وغيره كما سيجىء وذلك
كاف في التمييز بينهما فان دلالة الالفاظ على معانيها انما هى بحسب وضعها لها واذا كانت
الصيغ حقيقة في الطلب خاصة حملت عند الاطلاق على الطلب وعند القرينة على
التهديد واعلم ان المحقق اختار مذهب الجبائيين ونقل عن المرتضى واجاب عما ذكرنا
بانا لا نعلم انه عند الاطلاق هذه اللفظة يعنى صيغة الامر انها تحمل على الامر كاطلاق
الالفاظ في موضوعاتها بل الخلاف فيها باق اتهى امرا وان لم يرد ام لا وعدم ذكر اهل اللغة
اشتراطها في نفس الامر لا يقتضى عدم اشتراطها في نفس الامر لظهوره كما لم يشترطوا انتفاء
القرائن تامل ولكن لا اثر لارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما اى
لابى على وابى هاشم فانهما ذهبا الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا وهو
باطل لانها اى الصيغة دالة بالوضع على الارادة كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها
فلا تفيد تلك الارادة الصيغة الدالة عليها كالامرية كالمسميات مع الاسماء وفيه
نظر لان المسميات تفيد اسمائها صفة كالكلية والتواطؤ ونحو التشكك والمعلمية
فانه لو نقلنا الكلى الى الجزئى والمتواطى الى المشكك وبالعكس لتغايرت الصفات كما نقل

عن وى المصرية وادرد الشهرة فيه نظر اذ منشأه ضعف القياس والحق ان يقال ان ارادة معانى
تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ما هو
الاستعمالية وان ارادوا ان الصيغة المخصصة المجردة عن تلك الارادة ليس امرا فهو حق بل
لا يكون الا فطرح مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالنا اياها في الخبر وغيره وقد
المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة
الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وقد تقوم صيغة الامر مقام صيغة الخبر مجازا مثل
اذا لم تستح فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت وبالعكس اللغوى لى قد يقوم الخبر مقام
الامر مثل قوله تعالى والوالدات يرضعن وقوله والمطلقات يتربصن وانما جاز ذلك
لاشتراكهما اى اشتراك الامر والخبر في علاقة مصححة مجوزة للتجوز بها الدلالة اى دلالة كل
منهما على وجود الفعل وكذا النهى مثل الامر في صحة اقامته مقام الخبر وبالعكس لاشتراكهما
في الدلالة على عدم الفعل اما الاول فمثل اذا لم تستح فلا تصنع القبائح واذا لم تستح فلا تصنع
المعروف على مثلهم تستنبح واما الثانى فمثل قوله لا تنكح المرأة على عمتها فانها لفظها لفظ
الاخبار فان معناه النهى عن هذا النكاح وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون على وجه
الفصل الثانى في مدلول الصيغة اى مدلول صيغة الامر وغيرها مباحث الاول في اثبات ان
الامر حقيقة في الوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة هى ستة عشر معنى كا
لايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة والندب مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
ومن الندب التاديب كقوله عم كل مما يليك وانما كان التاديب منه لان تهذيب
الاخلاق واصلاح العادات ربما تفيد ملكة يصدر عنها الافعال المستجلبة للثواب
والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى
الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط والاهانة كقوله تعالى للجهنمى ذق انك
انت العزيز الحكيم فانه للاهانة بقرينة المقام والوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم
قيل الانسب جعله للاذلال وجعل مثال الاهانة قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا فانه

بالتلة المبالات بهم سواء كانوا اعزاء او اذلاء ولا يتصف صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير ويقرب من هذا ما يسمى احتقارا والدعاء مثل اللهم اغفر لي والاباحة نحو كلوا واشربوا والتهديد اى التخويف لظهور ان ليس المراد الاذن بالعمل بما شاؤا او بمعونة القراين على ارادة التخويف ويقرب من التهديد الانذار وهو الابلاغ مع التخويف كقوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار فان قوله قل امر بالابلاغ والامتنان على العباد كلوا بقرينة مما رزقكم الله والاكرام للمامور ادخلوها بقرينة بسلام امنين والتعجيز كونوا قردة خاسئين اى صيروا والتعجيز فاتوا بسورة من مثله اى القرآن اعجزهم لطلب المعارضة عن الاتيان بها والتسوية اصبروا او لا تصبروا اى الصبر وعدمه سيان في عدم الجدوى والفرق بينها وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه توهم انه ليس له الاتيان بالخ لدفع في الاول كانه توهم رجحان احد الطرفين فدفع ذلك بالتسوية والتمني الا يا ايها الليل الطويل الا انجلى فانه انما تمنى انجلاء الليل فان قلت الليل ان كان طويلا يرجى انجلاؤه فلا يتمنى حمله على الترجي قلت المحب المبتلى بلوعة الاشتياق وتمادي الفراق قد يتوهم ان مقاسات الهموم لا تنقطع كانه لا يرتقيا الى انجلائه وليس له طماعية وتوقع فيه وكانه فلذا حمل على التمني والاحتقار بل القوا ما انتم ملقون بينما احتقار لسحرهم في مقابلة المعجزة قيل الفرق بينه وبين الاهانة انها انما تكون بفعل او ترك والاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به يقال انه احتقره والحاصل ان الاهانة هو الانكار والاحتقار عدم المبالاة والتكوين كن فيكون والفرق بين ما للتكوين وما للتسخير ان في الاول يحصل تكون الشيء المعدوم وفي الثاني يصير منتقلا من صورة او صفة الى اخرى فيقرر زيادة اعتبار وقد عرفت مما تقدم معنى وهو كون الامر المخبر بالمعاني تسعة عشر وان المشهور في كتب الاصول خمسة عشر والمص ذكر ما في الكتاب على سبيل التمثيل لا للحصر وهي اي صيغة افعل وكذا ما في معناها من اسماء الافعال والمضارع الداخل عليها اللام بعد الاتفاق على انها

عالما

على انها ليست بحقيقة في جميع المعاني المذكورة حقيقة في الاول اي الوجوب خاصة على المختار مجاز في البواقي واليه ذهب ابن الحاجب ونقله الرازي عن اكثر الفقهاء وهو مختار المحقق وقيل حقيقة في الندب فقط وقيل للاباحة فقط وقيل مشتركة بين الاول والثاني لفظا وقيل للقدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقيل لاحدهما حقيقة ولا نعرف ذلك الواحد وقيل مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا وقيل للقدر المشترك بينها وهو الاذن وقيل مشتركة بين الثلثة والتهديد لفظا وقيل مشتركة بين خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وعلى هذا تزيد معاني الامر على اثني عشر وهو جعلها التحريم والكراهة ويمكن التمحل لادخالها تحت التهديد لان الوارد للتهديد والانكار ايضا فيه اشعار بالتحريم او الكراهة لنا على ان الصيغة حقيقة في الوجوب نفط وجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اي من السجود ولا زايدة او ما دعاك الى عدم السجود اذ امرتك والمراد به اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس اذ المانع من الشيء داع الى نقيضه فهو نفي في معنى اي ابليس على ترك السجود عقيب الامر السابق وما قرر لا يسقط نظر الشارح حيث قال وفيه نظر لانه انما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب اما كان ذلك ما ثبت ان قوله ما منعك اما الحقيقة الاستفهام او للذم والتوبيخ والاول عليه تعالى محال فتعين الثاني ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك ولا نعني بالواجب سوى ان تاركه يستحق الذم فيكون الامر للوجوب ولا يرد انه لا يلزم من ثبوت كون هذه الصيغة للوجوب كون مطلق الصيغة له اذ لا قائل بالفصل على ان الذم والانكار مرتبان على مجرد مخالفة الصيغة من حيث هي نظر الى ما عداها من القراين الخارجة وخصوصية المادة ويعلم ذلك من الحال السياق والثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على الاقتناع عن فعل المامور عقيب امر اذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الاخبار بذلك

اذ هو معلوم بالذم على الترك بل المراد الذم وقد رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق لترتيب لا يركعون الدال على الذم على مجرد صيغة اركعوا فانه دل على ان الذم لمجرد الترك فاندفع بذلك ما قيل جاز ان يكون الذم على التكذيب وهو عدم اعتقاد حقيقة الامر لا الترك وما قيل لعل قرينة افادت كون الامر للوجوب لا لان مجرد الامر للوجوب كما هو المتنازع والثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب ولولا قيام مقتضي العذاب لما حسن التحذير وليس الا المخالفة فالمخالف لامر الله ورسوله على صدد العذاب وتارك المامور مخالف له اذ الموافقة الاتيان بالمامور به موافقة لحكم فالمخالفة تركه فيكون تارك المامور به على صدد العذاب فعلم ان الامر للوجوب لا يقال لا نسلم ان التارك مخالف فان حكم الاتيان بالمامور به موافقة له اذ لا نسلم ان موافقة الامر هي الاتيان بالمامور به بل الموافقة اعتقاد حقيقة الامر بان يصدق ويعرف بانه حق واجب القبول موجب للامتثال فالمخالفة اعتقاد فساده بان ينكر كونه حقا واجب القبول لا ترك المامور به لانا نقول اعتقاد حقيقة الامر موافقة لدليل الامر لا للامر فان موافقة الشيء الاتيان بمقتضاه فاذا قضى الدليل حقيقة الامر فاعتقاد ذلك اتيان بمقتضاه ومقتضى الامر الامتثال فتكون الموافقة ما ذكرنا وايضا المتبادر من الموافقة والمخالفة ما ذكرنا اذ هو المفهوم فلا يصرف عنه الا لدليل فان قيل ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المخالف على صدد العذاب لجواز ان يكون المراد بالاية الامر بالحذر عن مخالفة الامر لا امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب فذلك لان فاعل فليحذر ضمير هو والذين يخالفون مفعوله قلنا اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو هنا الذين يخالفون وايضا لم يتقدم ما يصلح مرجعا للضمير لا يبقى المرجع ما تقدم وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا والمعنى لا يليق ويحسن ان يكون مصدرا او ذريعة لستر بغيره والتسلل الخروج

دفعان

طرح

مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما دون كالواجب للحوق بها الوعيد والتهديد بل ادلة لهم تدل على ترك غير الواجب وهذا استدلال مستقل حسن فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا نسلم ان كل امر حقيقة في الوجوب كيف وقوله عن امره لفظ مفرد لا يعم فاللازم كون بعض افراد الامر للوجوب قلنا هو عام لجواز الاستثناء منه اذ يصح ان يقال فليحذر عن امره الا الامر الفلاني ولهواية العموم فالمصدر المضاف عند عدم العهد عام فخلص زيد لمن وكل عمرو وقد يعترض على هذا الدليل ونحوه بان الكلام في صيغة الامر وما ذكر من ترتيب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ويمكن الجواب بان من المعلوم في هذا المقام ان الوعيد مرتب على مخالفة ما صدق عليه لفظ الامر من الصيغ الصادرة عن الله تعالى او النبي صم وكان ذلك ضروريا لا ينكره الاكابر على انه قد ثبت ان الفعل ليس باسم الوجه الرابع هو المشار اليه بقوله وكان تارك المامور عاصيا اذ العصيان يتحقق بترك المامور به كقوله تعالى لا يليق افعصيت امري اي تركت قوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي لا يتركون والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فتارك المامور به يستحق العقاب ولا نعني بان الامر للوجوب سوى هذا لا يقال لو كان العقاب بالعصيان ترك المامور به لزم التكرار في قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون اذ المعنى لا يتركون المامور به اي يفعلونه ويفعلونها يؤمرون لانا نقول المراد بالاول حكاية الحال الماضية او الحال الحقيقية والثاني مستقبل فالمعنى والله اعلم ما عصوا او لا يعصون في الحال ما امرهم به في الماضي بفعله في هذه الحالة ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرار فان قيل المراد بقوله تعالى ومن يعص الله الاية الكفار لا كل من هو تارك الامر فلا يكون الكبرى كلية بقرينة الخلود فانه لا يكون الا للكفار قلنا المراد بالخلود هنا المكث الطويل لا الدائم كما يقال حبس مخلدا فان قلت ما تقول

بقوله ايا قلنا المراد المدة الطويلة كما في قوله تعالى ولن يتمنونه ابدا اى الموت مع قوله
ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وفيه نظر اذ يلزم التخصيص ان اريد الكفار خاصة
والمجاز في اللفظين ان اريد الجمع وقد سبق ترجيح التخصيص عليه اللهم الا ان
يقال انهما صارا كالحقيقتين في طول المكث والمدة ومع لا مانع من التمسك في تخليد
الكفار بالايات الواردة فيه وانما المقصود اى السوم الخامس والسادس بعض كتب
وكقوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى
الامر اى امره اياهم بالسواك للمشقة الحاصلة من الالزام والحرج في التراك مع ثبوت
الندب اتفاقا اذ المندوب لا حرج في تركه فلم تتحقق المشقة فيه وايضا نفى الامر واثبت
الشفاعة المندوب بقوله لبريرة وهى امة قد اعتقت تحت عبد وكرهته
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما
انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فنفى عنه الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندب
وذلك دليل على ان الوجوب عين مامور به فتعين كون المامور به واجبا وهو
المط قال الشارح وفيه نظر لان ثبوت الندب وانتفاء الامر لا يدل على عدم
كون المامور به مندوبا والخبر انما دل على ان بعض الماهو المندوب غير مامور به فلا
يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور
به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب تامل وكذا الوجه السابع بقوله ولحسن
ذم العقلاء العبد على الترك اى ترك ما امر به سيده ويعللون ذمه بمخالفة
امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب
والى الثامن بقوله ولان حمله اى حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة
امر الشارع وحمله على الندب يقتضى الشك ومتى كان كذلك تعين الحمل على
الوجوب احترازا عن الضرر المظنون الذي يجب دفعه وبيان ذلك ان المامور
به ان كان واجبا كان الحمل على الوجوب موجبا للقطع بعدم المخالفة وان كان

مندوبا

مندوبا كان الحمل على الندب مقتضيا السعي في تحصيله بالنحو الوجوبي فلم تتحقق المخالفة
على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل منه القطع بعدم المخالفة على تقدير كونه
مندوبا واما على تقدير كونه واجبا فالمخالفة متحققة كذا قالوا وفيه نظر بل فيه من اختلاف
وجهى الوجوب والندب اذ الاتيان بالفعل على الوجه المطلق فكيف يتحقق القطع بعدم
المخالفة على تقدير حمله على الوجوب فان المامور به على تقدير كونه للندب هو الاتيان
بالفعل على الوجه الخاص وهنا اتيانه على وجه خاص اخر يخالف ذلك الوجه ويقابله
فكيف يتحقق بحصوله وتحصيله بوجه يباين الوجه المامور به ولا يكون السعي في تحصيله
بالنحو الوجوبي نعم لو كان الامتثال هو الاتيان بالفعل مع عدم تركه من غير ملاحظة الوجه
لم يلزم من الحمل على الندب تحقق المخالفة على تقدير كونه واجبا اذ قد يحمله على الندب
ويترك الفعل اصلا فيتحقق مقتضى الوجوب فلم تتحقق المخالفة وان للشارح نظر
اخر وهو عدم دلالته على المط من كون الصيغة موضوعة للوجوب فقط لان ما
ذكره يتوجه ايضا على تقدير اشتراك الامر بين الوجوب والندب وعلى تقدير كونه
للقدر المشترك بل وعلى تقدير كونه للندب حقيقة وللوجوب مجازا ولهذا اعترض
الامدي في الاحكام بان جميع ما ذكرتم على دلالته لا يخرج عن الظن وانما يكون مفيدا
فيما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه من مسائل الاصول وجوابه
انا لا نم ان مسائل الاصول يشترط فيها القطع سلمنا لكن تعلم عدم دلالة الفاظ لا
يتصور فيه القطع على التقدير العمل باكثر الظواهر فهو مستثنى من الحكم الكلي القائل
بان الظن لا يكفي في الاصول سلمنا لكن هذه المسئلة ليست من مسائل الاصول بل هي من
مسائل اللغة فان البحث عنها البحث عن مدلول لغوي الاشكال من منع الملازمة والمضارع وغيرهما احتجوا اى القائلون بانه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب بانه ثبت
اى استعمالها في كل من الوجوب والندب كما تقدم فلو كان حقيقة فيهما اى في احدهما لكان مجازا
في الاخر لزم الاشتراك او المجاز والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر

المشترك بينهما وهذا يبين بطلان استدلال القائل بالاشتراك اللفظي بينهما او بينهما
وبين الاباحة او بين الخمسة بان الاصل في الاطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك
وهو خلاف الاصل ولهذا لم يتعرض المص لهما هاهنا لضعفهما احتجاجا وابطالا لانهم
والجواب ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن يصار اليه في الندب باعتبار انه للوجوب حقيقة
للدليل وقد بيناه فيما سبق من الادلة الثمانية الدالة على كونه حقيقة في الوجوب
والاصل لا يترك الى خلافه لدليل يقتضى ذلك ورجحانه على الاشتراك ظاهر هذا واعلم ان المحقق
نقل عن المرتضى ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والندب نظرا الى اللغة وانه قال واما
اوامر الشارع المطلقة فتحمل على الوجوب متعينا في ذلك الاجماع انتهى وقال بعض
المعاصرين الذي يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام
ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام فتبين لذلك قلت للقايل
ان يقول لا نم ان يشوع استعمال الامر في الندب في عرفهم الى حد يكون المجاز مساويا
للحقيقة في الاحتمال وانما كثرة استعماله في عرفهم فيما كونه اكثر غير معلوم بل ربما
يدعى عدمه تذنيب هو جعل الشيء ذنابة للشيء شبه به بيان حكم الامر الوارد بعد
الحظر عقيب بحث مطلق الامر لان المناسب الامر الوارد عقيب الحظر اي التحريم
للوجوب ولا لتقدم النهى وهذا معنى قولهم الامر بعد الحظر وقيل سواء لوجود المقتضى
للوجوب وهو الامر كما سبق وانتفاء ما يصلح للمانعية والمدعى صلوحه هو الانتقال عن الحظر
المضاد له غير صالح لها لتنافي الاحكام الخمسة في التضاد فكما لا يمتنع الانتقال من الحظر
الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب وفيه نظر لان التنافيات بين الحظر
والوجوب اشد منها بينه وبين الاباحة اذ بين الحظر والاباحة مشترك لا في مفهوم الحكم
وهو رفع الحرج عن الترك مشترك بين الحظر والوجوب سواه واستدل ايضا بان رفع

سوام
المرجح

وقد كان المخالفون المنافقون يثقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة فيلوذ بمن
كان يستاذن للخروج فاذا اذن خرجوا معه بغير اذن لانا نقول المتسللون هم
المخالفون غلوصح ذلك لكانوا مامورين بالحذر فيلزم امرهم بالحذر عن انفسهم وهو
المخ فليحذر المتسللون عن المخالفين عن امره ويضيع ايضا قوله تعالى ان تصيبهم
فتنة لان الذين الحذر ليس مما يرفعوا كالذي للبذخ فيه نفى الجواز ان
يكون ان تصيبهم بدلا عن المخالفين اى فليحذر ان تصيبهم فتنة فان قيل
وان سلمنا ان المخالفين مامورون بالحذر لا نم انه يجب عليهم ذلك فقوله فليحذر
يمنع انه للوجوب لانه عين المتنازع قلنا هذا الامر بخصوصه مستعمل في الوجوب
اذ لا معنى لندب الحذر عن العقاب او اباحته وايضا وروده في معرض التهديد بالوجوب
ليندفع اصابة العقاب والمقتضى كونه للوجوب القرينة والنزاع انما هو
في كونه بمجرده للوجوب سلمنا انه ليس للوجوب لكن حسن الحذر كاف في المط لانه
انما يحسن عند قيام المقتضى لنزول العذاب لان الحذر عما لا يعلم ولا يظن تحققه ولا
تحقق ما يقتضيه ولا وقوع في الجملة سفه غير جائز بمعنى انه مخالف للحكمة ولهذا الزم
من تحذره من سقوط الجدار المحكم الغير المايل ولا يراد بالجواب مجرد الامكان فانه
يكفى في جواز الحذر من الشيء جواز ما يقتضى وقوعه فان قلت اللازم مما ذكرتم
كون المخالف بصدد العقاب لوروده الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف
قلنا الوعيد انما هو على المخالفة فالمقتضى لوقوعه هو المخالفة وحاصله انا اسنا
حكم الحذر عن العذاب الى المخالف يقتضى ان يكون تحذيره عنه من حيث المخالفة
وهذا انما يكون اذا كان للمخالفة اقتضاء الى العذاب كما في قولك فليحذر التارك
للامر ان يعزيره ويقرب من هذا ما قيل ان المفهوم من الاية التهديد على مخالفة
الامر بالقتال للوجوب مع وروده بصيغة الخبر ففيه الفصل التعارض بين الاثنين وبعد ذلك
سلمنا والحال فيما ان علم الوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب

الحظر هنا وقيل انه بعد الحظر للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانتشار
من اداء الجمعة وتوقف امام الحرمين في الكل وضعفهما ظ مما تقدم فاية كلامه
فيما يتبادر الامر الواقع بعد الحظر بالنظر الى الحظر به وهل هو واجب او للجرح
للاباحة ام مستحب ولا ايراد في شدة الحركة ونظايرها والظ الاتفاق
على عدم الوجوب فيها فما بقي الا الاباحة والندبية اعلم ان القائلين بانه عقيب
الحظر للاباحة اختلفوا في النهي بعد الوجوب فقيل انه للاباحة كما في الامر لدفع
الوجوب وهو يحصل بها وقيل انه للتحريم اخذا بقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا
وقد غلب الحرام الحلال البحث الثاني الحق ان الامر المجرد عن قرينة التكرار وعدمه
وعن التقييد بشرط او صفة او وقت يدل على طلب الماهية اي ماهية المامور به
من غير شعور بوحدة ولا تكرار وقيل للتكرار مدة العمر مع الامكان وقيل للمرة
ولا يحتمل التكرار وهو قول الشيخ وقيل بالتوقف اما للاشتراك او للجهل بالحقيقة
والحق الاول لاستعماله فيهما اما في التكرار فكقوله تعالى اقيموا الصلوة واما
في الوحدة فكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فاما ان يجعل حقيقة فيهما او في
احدهما فقط ومن الاول يلزم الاشتراك ومن الثاني المجاز والمجاز والاشتراك على
خلاف الاصل فيجعل حقيقة في القدر بينهما وهو طلب الاتيان بالمامور به وح لا
يفيد شيئا منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص وعدم منافاته اياه
ولا يستلزم كون كل عبادة تاخرت ناسخة لما تقدمها من العبادات التي لا يمكن الجمع بينهما فعلا
على تقدير افادة التكرار لاستغراقها الاوقات كلها لعدم دلالة على تعين
وامتناع الترجيح بلا مرجح فالامر بالصلوة مثلا يقتضي فعلها في جميع اوقات التكليف
بما لا يجامعها لو ورد بعده كالحج مثلا منه يقتضي دفعها في بعضها وذلك نسخ كما
سيجي لكن ايجاب الحج بعد الامر بالصلوة ليس نسخا اتفاقا ولا يخفى عليك ان
عبارة المص ليس على اطلاقها كما عرفت ولقوله اي بقول الامر المجرد القيد

بالصلوة

على ذلك التقدير

ان اطلاق المص العبادة ليس بجيد كما عرفت وكانه اعتمد على الظهور جزر

فلا يفيد شيئا منهما

اي المرة والتكرار

اي المرة والتكرار فيقوا افعل مرة وافعل دايما من غير تكرير ولا نقض اتفاقا ولو كان
موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا ولا افادة اصل الامر ما افاده التكرير و
تقييده بالاخر نقضا لافادته ضد ما افاد القيد ولا يخفى عليك ان هذا انما
تم لو اريد بالمرة الاقتصار على المرة الواحدة وانما التقييد بالمرات لا ينافيها
لوجودها في ضمن المرات واعترض عليه بان الامر يفيد احدهما ظ فالتصريح بما
هو له يفيد التنصيص ودفع الاحتمال فلا تكرار وبنقيضه تصريح بصرف ظاهر اللفظ
الى ذلك الغير وهو لا يقتضي نقضا واجيب بان دفع الاحتمال تاكيد والتاسيس اظهر
من التاكيد والاصل بالنسبة اليه وصرف اللفظ الى ذلك الغير متضمن لحمل اللفظ على غير
الظ والاصل عدمه والحاصل ان تقييد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير ان يكون
القيد للتاكيد ومن غير القرينة من الظاهر اعلم بان القائل بعدم دلالة الصيغة
على احدهما قايل بحصول الامتثال مع ايتمامه لا يتقيد باحدهما دون الاخر فيبرء المكلف عنه
بالاقتصار على المرة لكونها احد افراد الحقيقة لا لانها تدل على المرة الواحدة
بخصوصها انا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في تنظار الشارح في هذا الموضع وقال
ابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب
للعمر مع الامكان واحتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه وهذا معنى قوله
عملا بالنهي فيه وصم والجامع كون كل منهما للطلب الوضع بعض شراح المنهاج ولانه لم يكن
احدى النقيضين على الاخر وجوابه ان ذلك انما يكون في بعض الاستعارات
والمحسنات والاحكام اللفظية كالاعلام وعدم الاعلال واما في كونها معاني القياس
المظهر لمدلول اللفظ فلا والجواب عن احتجاجهم المنع من القياس وهو الحكم في الاصل
اي منع المقدمة القايلة بان النهي للتكرار ولو سلمناه فالجواب الفرق بين الامر و
النهي فان الانتهاء دايما اي مستمرا في جميع الاوقات ممكن بخلاف الفعل
دايما فانه متعذر او متعسر ولان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها

والتصريح بغيره

وفيه ضعف

في جميع الاوقات كما من صحة الكاذب بين المطلقتين عرفا والامر يقتضي اثباتها وهو
يحصل بمرة ولان التكرار في الفعل يقتضي تفويت غيره من المامورات بخلاف التكرار
في النهي اذ التروك يجتمع ويجامع كل فعل بخلاف الافعال وانه هو قياس في اللغة و
يبطل كما سيجي واحتجوا ايض بانه لو لم يكن للتكرار لكان الفعل منهيا عنه بنفسه فلا
حاجة الى الثاني والجواب انا نقول لا نم ذلك بل هو مامور به ولو بمرة فلا بد من
بيان امتناع النسخ بالتيسير والجواب لانه امتناع النسخ بالتيسير الى المرة
لما سيجي من جواز النسخ قبل الفعل مع علم الثبوت سلمنا لكن اريد انه يجي للتكرار
ولو بقرينة فمسلم وهو غير المتنازع وان اريد انه بمجرده للتكرار فلا نم انه لو لم
يكن للتكرار بمجرده لم يرد النسخ جوابا ان يكون بقرينة وورود النسخ وقد وجد فيها هنا
قرينة وهي النسخ نفسه احتج السيد المرتضى على الاشتراك اي على ان الصيغة مشتركة بين
المرة والمرات بحسن الاستفهام اي استفهام الامر عند سماع افعل فيقول له ادفعة
مرة او مرات متعددة وان سراقة نحو من اهل اللسان قال في حجة الوداع لعامنا
هذا ام للابد وحسن الاستفهام مستلزم للاشتراك اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر
المشترك لتبادر الموضوع له ولم يحتج الى الاستفهام فلم يحسن الاستفهام والاستعمال عند
والتبين على المطلوب وهو الاشتراك على ما سبق في بحث ان للعموم صيغة تخصه من
الجواب عن احتجاجه على اشتراك الصيغة وهو ان الاستفهام قد يحسن عن افراد المتواطي
كما يقال اعتقت عبدي فيقال اعتقت عبدا او عبيدا بل قد يحسن لنفي احتمال التجوز ولا استعمال يوجد
مع المجاز فلا يدل على احدهما وكون الاصل الحقيقة معارض بعدم الاشتراك فيجب حمله
على القدر المشترك واعلم ان المص في ما نقل عن السيد المرتضى رضه انه قال الامر
موضوعا للقدر المشترك بينهما هذا وقال قوم الامر للمرة واحتجوا بان السيد اذا
قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
وجوابه انه انما يعد ممتثلا لحصول الحقيقة المامور بها في ضمن المرة مع عدم احتياج ضرورة

واحتج ايضا بالاستعمال اي استعمال الامر في كل منهما كالحج والصلوة والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ما مر حسنه

الامتثال

ولا يحصل التكرار

كما عرفت

الامتثال الى ازيد منها لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها بل هو غير ظاهر فيهما
العلامة في التكرار بل في المشترك ويحصل في ضمنها قال العضد ولو كان ذلك لظهوره في المرة
بخصوصها لما امتثل في التكرار قيل وفيه نظر لحصول المرة في ضمن التكرار اللهم الا
ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان بالثاني لغوا للامر
لو كان كذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة امتثالا و
اتيانا بالمامور به والعرف يكذبه لانا نقول لا نم تكذيب العرف بل هو الحاكم بان دخول
العبد للدار ثانيا بدون تجدد الامر من السيد كالخروج في انه لا دخل له في الامتثال
والسر ان المامور بالامر المطلق اذا حصل المامور به في ضمن فرد انقطع تعلق
الامر بنفس الفعل وتلاشى فلا يكون حصوله في ضمن فرد اخر مامورا به فلا امتثال ثم
ولا اتيان بالمامور كما لو وكل الغير بقوله طلق امرأتي فانه يضمحل بعد ان طلق مرة
حتى انه لا يملك التطليق ثانيا بطلانه عاملا بالوكالة وايض الفعل الصادر في
المرة الثانية كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة با
لوحدة المطلقة وهي المراد بكونها المرة وكما تحقق الطبيعة من حيث هي في ضمن هذا
الفرد تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه وكما انه يكفي لتحقق
الطبيعة من حيث هي الفرد الاول فكذا في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة ثم
بانه اذا كانت لطلب الحقيقة كان ممتثلا بالفرد الحاصل في الزمان الثاني وان كانت
لطلب المرة لم يكن كذلك فحكمه ظاهر فتدبر وقال اخرون بالتوقف اما للاشتراك واما
للجهل بالحقيقة واحتجوا بانه لو ثبت احدهما لثبت بدليل والعقل لا مدخل له و
الاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب ما مر من ان الظن كاف في مدلولات
الالفاظ فقد بينا انه لا يتبادر منه الا طلب الايجاد للفعل وذلك كاف
البحث الثالث الامر المعلق على شرط مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او على
وصف مثل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا لا يتكرر ذلك الامر المعلق

كما يعلم

تكررهما اي تكرر الشرط والصفة عند بعض من لم يقل بتكرر الامر المطلق وعند البعض الاخر
انه يتكرر مطلقا وقيل انه لا يفيد التكرار لفظا ويقتضيه قياسا والحق عند المص انه لا يقتضيه
مطلقا الا مع العلية اي انه اذا علق الامر على علة ثابتة بالدليل مثل ان يقول ان زنا
فاجلدوه فانه يتكرر بتكررها بل ادعى على ذلك الاتفاق وانما لم يتكرر مع انتفاء العلية
لحسن قول السيد لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا
يحسن اعط درهما ان دخل الدار مع عدم ارادة التكرار بل لا يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق
واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعله لذمه العقلاء وذلك دليل على عدم افادة
التكرار ولان التعليق اي تعليق الامر على الشرط او الصفة اعم منه اي من التعليق بعلة
لمجيئه للمرة والتكرار لانه قد يكون للتكرار كما في ان زنا فاجلدوه وقد لا يفيد كما في المثال المذكور فمطلق
التعليق اعم ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته بخصوصه اما مع العلية اي مع كون الشرط او الصفة
علة للمعلق عليه الامر فيثبت العموم اي عموم التكرار في جميع الصور لوجوب وجود المعلول
عند وجود علته فهي مستتبعة لمعلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة بخلاف الشرط
فانه وجوده لا يقتضي وجود المشروط وانما انتفاؤه يقتضي انتفاءه فلا يجب التكرار وبهذا يسقط
ما قيل اذا تكرر الحكم بتكرر العلة وجب تكرره بتكرر الشرط بطريق الاولى لان الشرط
يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى كما سيجيء
من جواز تعليل الحكم بعلتين هذا وانت خبير بان ما ذكره انما يتم في العلة التامة او
الجزء الاخير منها لا مطلقا ولا يخفى عليك ان التكرر ح ليس مستفادا من صيغة الامر
وذلك ظاهر احتج القائل باقتضائه التكرار قياسا بان ترتب الحكم على الوصف او الشرط
المناسب يشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط لذلك الحكم فيتكرر بتكررهما وجوابه
ضعف القول بالقياس على انا نمنع كون ترتب الحكم عليهما مشعرا بعليتهما البحث الرابع
الحق ان الامر المجرد عن القرينة لا يفيد الفور اي لا يوجب الفعل في اول
اوقات الامكان مع ان المسارعة مندوب اليها فقال البعض من لم يقل بانه للتكرار

يقتضيه
عليها
انتفائه

وجميع

وجميع من قال بانه للفور حتى لو ان المكلف لو اخر عصى واليه ذهب الشيخ الطوسي رحمه الله
وكذا لا يفيد التراخي ايضا بمعنى وجوب التاخير بحيث لو ان المكلف لو اتى بالفعل في اول
الوقت لم يعتد به ممتثلا خلافا للجبائي او البصري وبعض الاشاعرة فقالا انه يقتضي الفور
اما بالفعل في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال وقيل مشترك بينهما لفظا وهو مذهب
الوقف حتى قال بعضهم انه لو بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون الحكم
هو التاخير وذهب المقتصدة منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا
وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة والصحيح عند جماعة منهم المص والمحقق ابن سعيد
وهو الاقوى انه لا يفيد الفور ولا التراخي بل هو لمطلق الفعل وايهما حصل
كان مجزيا لاستعماله فيهما اي في الفورية والتراخي اما في الاول ففي الواجب المضيق
كالحج واما في التراخي فكقضاء رمضان والكفارات ونحوهما فاما حقيقة فيهما او في احدهما
او في القدر المشترك وهو طلب حقيقة الفعل ومن الاول يلزم الاشتراك ومن الثاني
المجاز والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما والقيود
التقييد بكل منهما فيتحقق بفعل المكلف اذا اتى به من غير تكرير ولا نقض وذلك هو موجب
لكونه للقدر المشترك بينهما كما تقدم ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل
هو للقيدين اعني التراخي والفور كالخبر فانه لا دلالة للحقيقة في الوجود من غير دلالة
على خصوصية شيء منهما وقد قال اهل اللغة لا فرق بين افعل وتفعل الا ان الاول خبر و
الثاني امر ولا يخفى عليك انه قياس في اللغة واعلم ان المص لو قال لما تقدم لكان اخصر
اخصر فان هذه الوجوه الثلثة هي التي سبقت في ان الامر المطلق للقدر المشترك
بين المرة والتكرار وايضا التراخي والفور من صفات الافعال فانك تقول اضرب ضربا
متراخيا او فوريا فيتصف بالصفات المتقابلة فلا يدل على شيء منهما بخصوصه
تامل احتجوا اي القائلون بدلالته على الفور بذم ابليس على ترك السجود في الحال بقوله
تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك لان اذ للزمان فيكون الحكم ما منعك من السجود

زمان الامر فلو لم يكن الامر للفور لما استحق ابليس الذم بترك السجود وكان له ان يقول ما امرتني
بالسجود في الحال على ان اسجد متى شئت وبقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اي
الى سببها وهي الطاعة مجازا والمسارعة اليها هي الاتيان بها في الفور وان الاتيان
بالمامور به على الفور مسارعة الى المغفرة لان المسارعة الى السبب مسارعة
الى المسبب للتلازم وتخلف المسبب عن السبب فهي واجبة للاية فالمامور به على الفور
واجب وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق
اليه وانما يتحقق الاستباق بان يفعل على الفور واعترض عليهما بانهما على تقدير تماميهما
لا يدلان على وجوب الفور شرعا خصوصا ما هو من اسباب المغفرة والخيرات
الكلام انما هو في دلالة الصيغة لغة كما نقل عن الشيرازي وغيره في توجيه اعتراضه
هكذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور في الاوامر الواردة في الشرع
لا على ان مطلق الامر للفور ولهذا اجاب بانه انما ثبت كونه في الاوامر الواردة في
الشرع يثبت ما غيرها اذ لا قائل بالفصل ولان التاخير ان جاز الى غاية معينة اي
وقت معين لا يجوز للمكلف التاخير عنه غير مبينة او الى غاية غير معينة لزم تكليف ما لا
يطاق اما في الاول فلانه يلزم منه كونه مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في
نفسه غير معلوم له واما في الثاني فلانه يلزم منه كونه مكلفا بتحريم التاخير عن وقت
غير معين اصلا ولا معلوم له ايضا وكلاهما غير مطابق وان جاز اي التاخير دائما
ولم يكن له بدل لزم خروج الفعل عن كونه واجبا اذ لا يبقى فرق بين الواجب وما
جاز تركه ابدا وان كان اي جواز التاخير الى غاية معينة مبينة وجب معرفتها البتة
والاجماع منعقد على انتفاء غاية مبينة معلومة سواء وقت غلبة ظن المكلف على انه
لو لم يشتغل بالاداء لفات وهو وقت المرض الشديد او كبر السن ونحو ذلك من الامارات
وذلك التعيين غير شامل لجميع المكلفين اذ من الناس من يموت فجاة من دون تقدم
امارة فلا يكون واجبا عليه مع ان الكلام في امر لا يختص ببعض المكلفين بالجواب

الفوري
الوقت

عن الاول

من الاول ان ابليس استحق الذم في الحال لتركه المامور به لا لانه اخر الفعل في ثاني الحال كما يدل
عليه تكبره وتجبره كما يفهم من قوله تعالى ابى واستكبر وقوله انا خير منه خلقتني من نار و
خلقته من طين وفيه تامل لان الذم في الاية مرتب على مجرد ترك المامور به وذمه
للاباء والاستكبار على انه لو كان الذم لمجرد ترك المامور به بل عليه مع ضميمته
امر اخر يحتمل الاستدلال بالاية على ان الامر للوجوب وقد يقال دلالة الامر هنا للفور
لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وذلك قرينة الفورية
به لانه فاء التعقيب الدالة على عدم جواز تاخير السجود عن وقت تمام التسوية ونفخ
الروح وفيه بحث لجواز كون الفاء للجزاء لا للتعقيب فلا يتم التقريب كما قيل
ويمكن دفعه بان الفاء مفيدة للتعقيب مطلقا وان كانت للجزاء كما صرحوا به في علم
النظر فيما نقلتم تامل وعن الثاني والثالث ان المسارعة الى المغفرة وكذا المسابقة
مجازا اذ المراد ما يقتضيها اي ما يقتضي المغفرة وهو الطاعة لتعذر الحقيقة لكونها
من فعل الله تعالى وليست الاية دالة على الفورية اي على ان الامر للفور ولو دلت لاستفيد
الفور من خارج اي خارج صيغة الامر وهو لفظ المسارعة والاستباق لا من مجرد الصيغة
وليس للبحث النزاع اذ النزاع في افادة نفس الصيغة الفور من غير قرينة والحق ان
ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور ولم يكن
مسارعا ومستبقا اذ هما انما يتصوران في الموسع دون المضيق فانه لا يقال لمن قيل له صم غدا
فصام انه سارع او استبق وعن الرابع ان التاخير يجوز الى غاية معينة وهي غلبة ظن
معها الظن بالتلف اي الموت فعلى هذا يجب لو اخر عنها لفات الفعل وهو وقت
المرض الشديد او كبر السن ونحو ذلك من الامارات كما صرح بالتخيير تعال الفعل في ذلك
نشانا واختلاف في امكانه وانت خبير بانه غير شامل لجميع المكلفين كما سبق
وكقضاء الواجب والنذر المطلق وسائر الواجبات الموسعة فلو صح ما ذكرتم لامتنع التمادي
في المسكلة لكنه غير ممتنع اتفاقا واجاب العضدي ايضا بانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان

في موضع اخر لا يقتضي ان يكون الذم في هذه الاية عليها ايضا لجواز ان يكون مجرد ترك المامور به سببا تاما كان الاباء و الاستكبار

التاخير متعينا يجب تعيين وقته الذي يؤخر اليه و يفعله فيه واما اذا كان جائزا فلا
اذ المامور حينئذ متمكن من الاتيان بالفعل على الفور فيه بان هذا انما يصح لو اريد بالتكليف
الاتيان بالمامور به وليس كذلك بل المراد التكليف بمنعه من التاخير عن ذلك الامد وذلك
لا تحقيق انه لما جاز له التاخير فاذا اخر فهو مع ذلك مكلف لكنه ممنوع عن التاخير
عن امد متعين عند الشارع وهذا بعد الاتيان باصلا لتاخير لا يمكن الا بعد علم ذلك
الامد فاذا لم يكن ذلك الامد متعينا عنده فيكون مكلفا بما ليس في وسعه البحث الخامس
الامر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم الشرط يعني ان تعليق حكم على الشرط يدل
على نفي ذلك الحكم عما انتفى فيه ذلك الشيء وهذا هو مفهوم الشرط وحاصله ان تعليق
حكمه على الشرط يدل على نفي ذلك الحكم على شيء باداة الشرط يدل على نفي الحكم عما
انتفى عنه ذلك الشيء والظاهر ان مراد المص هنا ذكر الامر على سبيل التمثيل وخص
الامر لانه ام الباب ولهذا لم يتعرض في هذا الكتاب في غير هذا الموضع للمفاهيم اكتفاء
بذكرها ههنا او يكون مراده بالامر الحكم مجازا لا صيغة افعل ويدل عليه ايراده في
الادلة ما ليس بامر كما سيجيء والقول بهذا المفهوم الشرط للقاضيين وابي عبد الله
البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية والرازي والمص وذلك لان كلمة ان وما
في معناها اذا دخلت على شيء جعلته شرطا لما ذكر بعده باجماع اهل العربية واذا كان
كذلك فيجب ان ينتفي بانتفائه لانه اي الشرط ليس علة في وجوده اي في وجود الامر
المعلق عليه ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم اي لو لم يستلزم عدم
الشرط عدم المعلق عليه وهو المشروط لخرج اي الشرط عن كونه شرطا واللازم اي وان
لم يخرج عن كونه شرطا على ذلك التقدير جاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء وهو
باطل اتفاقا قيل عليه تسميته ان حرف شرط اصطلاح نحوي وليس موضوعا للشرط
بالمعنى المذكور لغة فجاز ان يكون لغير الشرط في الغرض نقلوه اليه واصطلحوا على
ذلك واجيب بانهم اطلقوا عليها الشرط والاصل في الاطلاق الحقيقة وعدم النقل

هذا

هذا ولا يخفى عليك ان المتبادر الى الفهم من تعليق شيء بكلمة ان انما هو لزوم المعلق
عليه وجودا لا عدما الا يرى انهم حكموا بان نقيض تالي الشرطية نقيض مقدمها واما
نقيض مقدمها لا ينتج شيئا فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الثاني بل الامر بالعكس لان الاول
ملزوم والثاني لازم على انه قد صرح ابن الحاجب في شرح الكافية عند قوله كلم المجازات
تدل على سببية الاول ومسببية الثاني ان المراد بالسبب والمسبب الملزوم واللازم في العرف
بالمعنى المذكور يعني لا بحسب اللغة النحوي ايضا فتم وايضا وان سلمنا ذلك لكن جاز كون كلمات
نحوها شرطا للايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو
لا يستلزم انتفاء الوقوع كما قيل ولان يعلى ابن امية لما نزل قوله تعالى اذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم سال عمر ابن الخطاب عن سبب القصر مع الامن وقال
ما بالنا نقصر وقد امنا وسؤاله يدل على انه فهم من تعليق القصر على الخوف عدمه
عند عدم الخوف وفهم عمر ايضا ذلك حيث كان جوابه لقد عجبت مما عجبت منه فسال النبي صلعم عن ذلك
فقال النبي صلى الله عليه وآله ان ذلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهما من اهل اللسان
داوفه النبي صم وذلك دليل ظاهر على ما ادعينا واجيب عن هذا بانا لا نسلم ان القصر جائز عند عدم
الخوف اجماعا ولئن سلمنا لكنا نقول دلالة المفهوم انما هي ظنية وجاز نفيها لوجود معارض اقوى كالاجماع
في الصورة المذكورة وقوله عليه السلام لازيدن على السبعين عقيب قوله تعالى استغفر لهم او لا
تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم دل قوله صم على انه فهم منه ان ما زاد على
السبعين حكمه خلاف السبعين فيكون عدم الشرط وهو الاقتصار على السبعين مقتضيا لعدم المشروط
وهو عدم الغفران واجيب بمنع صحة الخبر لانه صم كيف يستغفر للكفار ولو سلم فذكر السبعين للمبالغة
في الوصف كما في قوله ذرعها سبعون ذراعا وحينئذ يتساوى السبعون وما فوقها في الحكم وهو
مبادرة عدم المغفرة فكيف يتهم من الخبر وعلله صم انما قال ذلك استمالة لقلوب الامة
وترغيبا لهم في الدين وثانيا بان الغفران قبل نزول الاية بالسبعين وما فوقها من الجائزات
فبعد النزول انتفى جواز الغفران فيما بقي الغفران الجواز فيما فوقها على الاصل فلذا قال لازيدن

لان الاية دلت على ذلك انه لم يتعرض له بنفي ولا اثبات فالفهم من طريق الاصل لا من المفهوم قال
ابو الحسين فيه نظر اما في الاول فلان الترغيب في الدين ان كان للمنافقين المنصوص في حقهم
انه لا يغفر لهم اصلا فضايع وان كان للمؤمنين مع انهم علموا ان الاستغفار لهم لا يؤثر فيه
فكذلك لان الترغيب انما هو في ترك الاستغفار ليثبتوا على الايمان ويتنفروا من النفاق اشد
التنفر ويمكن ان يقال ان الترغيب للكفار والمنافقين غير المنصوص على عدم غفرانهم بان
يظهر لهم كمال شفقة الرسول في حق الامة فيثبت في ذلك للايمان او للاخلاص او لترغيب
المؤمنين في الثبات على الايمان بازدياد يقينهم بحقيقة نبوته بمشاهدة كمال الشفقة على
الامة واما في الثاني فلظهور دلالة الاية على عدم ارادة خصوصية العدد وانه لا يغفر لهم
وان كان استغفارهم مرارا غير محصورة وح لا يتم بقاء جواز الغفران فيما فوقها على اصله ثم قال
بل الاقرب ان يقال معنى الاية انه تعالى لا يغفر لهم ما داموا على النفاق ويجوز ان يكون
صم قد علم او ظن ان ما فوق السبعين سبب لخلاصهم او لخلاص بعضهم ولهذا قال لازيدن
احتجوا اي القائلين بان الامر المعلق على شيء بكلمة ان ونحوها لا يكون عدما عند عدم الشرط
بامكان قيام غيره اي غير الشرط المذكور مقامه وح لا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كما
لو قيل ان توضأت صحت صلوتك فانه لا يلزم عدم الصحة لو لم يتوضأ لصحتها بدله وهو
التيمم وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق الحكم وهو حرمة
الاكراه بالشرط وهو ارادة التحصن مع عدم انتفاء الحكم بانتفائه فانه لا يقتضي اباحة
الاكراه مع عدم ارادة التحصن فان الحرمة باقية وان لم يردن التحصن فقد تخلف الحكم
عن الدليل النعوي كذلك والجواب عن الاول ان الشرط اي حين ثبوت بدل يقوم مقامه
الشرط يكون احدهما اي البدل والمبدل منه لا بعينه لا ما فرض شرطا وهو المبدل لان ما فرض
شرطا من حيث هو لم يكن شرطا وح فلا يقع عدم انتفاء المشروط بانتفائه لان انتفاء
احدهما غير معين انما يكون بانتفاء كليهما وح لا يبقى المشروط بانتفائه قبل الشرط شايع في
المعنيين اعني الخادم المتوقف عليه الشيء الغير المترتب كالوضوء والمعلق عليه الذي يترتب عليه

الحكم

الحكم الغير المتوقف عليه كدخول الدار في ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي والاقتصار
ان الشرط بالمعنى الثاني مما لا ينتفي المشروط بانتفائه مثلا ان تحقق الظهار بسبب اخر فاجيب
بانه ان اتحد السبب فذاك وان جاز تعدده فعند انتفاء السبب الخاص يحكم بانتفاء
مطلق السبب لما لا اخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه ما لم يثبت وجوده وح يثبت
انتفاء الحكم ظاهرا وان لم يثبت قطعا وهو المدعى قيل فيه نظر ظاهر اذ ح تعليم ذلك
من خارج وهو كون السبب واحدا وكون الاصل عدم تعدد السبب لا بدلالة اللفظ وفيه نظر
والكلام فيه وعن الثاني ان الاية تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند
عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون
لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك ههنا يعني ان ههنا انتفت حرمة الاكراه لامتناع المنهي
عنه وهو الاكراه عقلا فانه مع ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه
على البغاء لان الاكراه انما هو حمل الغير على ما يكرهه فان لم يردن التحصن لم يكن البغاء
مكروها لهن فلا يتعلق به التحريم لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط والملزوم بدون اللازم
وشرط التكليف الامكان وانت خبير بان الكتاب من النظر اذ لا يلزم من نفي ارادة
التحصن حصول ارادة البغاء كما قاله لجواز ان لا يردن شيئا منهما كما في حالة الذهول عنهما
لكن في ذلك لا يقدح في اصل المط اذ ليس معنى كون الشخص كارها للفعل عدم ارادة اياه ولو في
صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره بالبال اصلا بل معناه انه مع خطوره
في ذهنه وشعوره يعرض عنه ويميل الى تركه وتوضيحه ان بين الارادة والكراهة تقابل
التضاد لا العدم والملكة فتكون كراهة البغاء مستلزمة لارادة التحصن عند ذلك معنى الا
الميل الى تركه والاعراض عنه فنفي ارادة التحصن منهن مستلزم لعدم كون البغاء مكروها
وان لم يكن مستلزما لكونه مرادا لهن كما ذكره المص لان الاكراه انما يكون في حق من يريد التحصن
وبهذا التقرير سقط ما الاعتراض الذي ذكره الش رح وانت خبير بان هذا المثال من
قبيل النهي المعلق نفسه فيدل على ما ذكرنا سابقا واجيب ايضا بتخصيص مجمع الاعلى لان الاكراه

على التزكية انما يتفق في حق من يرى التخصيص وشرط دلالة المفهوم عند من يقول به ان لا يكون
خارجا مخرج الغالب وبان المفهوم وان اقتضى ذلك لكنه اسقط لمعارض اقوى منه وهو
الاجماع وبان الاية نزلت في هذه المادة وبان ينزل حرمة المولى بالعتق اذا ادت
العتقة فالمولى احق بذلك ثم اعلم ان كل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم الشرط لانه
اقوى البحث السادس الحق ان عدم الوصف الوجودي او العدمي لا يقتضي عدم الحكم خلافا لمن
ذهب اليه ابو حنيفة وابن سريج والقاضي فخر الدين الرازي والغزالي والمعتزلة
والمحققين مثاله قوله عم في الغنم السائمة زكاة فالوصف بالسائمة لا يدل على نفي الزكاة عما
عدا تلك الصفة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ لان نفي
الحكم عما عدا محل الوصف ليس مما يوضع له اللفظ ولا جزء للموضوع له اتفاقا واما انتفاء
الالتزام فلان ثبوت الحكم في السائمة لا ينفك عن تصور نفيه عن المعلوفة وشرط الالتزام
سبق الفهم او اللزوم الذهني تحقق لانتفاء شرطه ولان ثبوت الحكم المعلق على الوصف
يصدق تارة مع ثبوته اي ثبوت ذلك الحكم عند عدم الوصف كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وتارة يثبت مع عدمه اي عدم ثبوته عند عدم الوصف مثل في الغنم السائمة زكاة
فيكون الحكم في محل الوصف اعم منهما ولا يستلزم العام الخاص قال البعض الكامل ان هذا الدليل
بعينه جار في زيادة الشرط مع تخلف المدعى عند المصنف ونوقض بانه يقال دلالة الخطاب
الدال على حكم معلق بالشرط على عدم ذلك الحكم عند عدم الشرط لم يثبت بالمطابقة ولا
بالتضمن لان الكلام في دلالة المفهوم لا بالمنطوق ولا بالالتزام لان المعلق على الشرط قد
يوجد عند عدم الشرط كما ذكرت وقد يوجد عنده كما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما
الاية والعام لا يستلزم الخاص فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب ايضا عن اصل الاستدلال
بانا لا نختار انه يدل على نفي الحكم عن الغير بالالتزام اذ ترتب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية اي علية الوصف للحكم والاصل عدم علة اخرى وانتفاء العلية يستلزم
انتفاء معلولها المساوي لها لا يقال شرط الالتزام ان يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزما

لتصور اللازم

لتصور اللازم وهذا انما يصح بانضمام تصور امر اخر اليه لانا نقول ذلك شرط في الالتزام
المعتبر عند اهل الميزان واما في الالتزام العرفي والشرعي فلا وقال الجمهور الشافعية واحمد و
الاشعرية وصاحب المختصر والمنهاج بدلالة التعليق على الوصف على نفي الحكم عما لا يوصف
به احتجوا بقول ابي عبيدة واشار الى تقريره وجوابه بقوله وقول ابي عبيدة بناء
الثانيث القاسم بن سلام على المشهور وقيل هو معمر بن المثنى وقيل معمر بن عبيد بغير تاء
وكلاهما امام في معرفة اللسان في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته اي حبسه و
عرضه اي مطالبته انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على الا
يعني ان فهم ابي عبيدة ذلك انه من قوله عم مستند الى نظره واستدلاله في المباحث اللغوية
ولا حجة فيه اذ مذهب مجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر ولا يلزم تقليده لانه نقل ذلك
عن اهل اللغة واللغة انما تثبت بقولهم حيث نقلوا عن العرب واعترض بان هذا التجويز
يقتضي ان لا يكون قادحا في افادة الظن ومثلها يثبت مفهوم اكثر اللغات ويمكن الجواب بالفرق بين
ان تكون المسئلة اجتهادية وان لا تكون وكذا بان يكون الناقل مجتهدا وان لا يكون تامل
ومعارض بقول ابي عبيدة ايضا بما نقل عن الاخفش من انه نقل ذلك يدل على انه ليس مفهوم
اللغة واجيب بانه شاهد على النفي والمثبت اولى بالقبول فتأمل واحتجوا ايضا بان ظاهر
التخصيص بالوصف يستدعي فائدة والا لكان لغوا وهو لا يليق بكلام احاد البلغاء فضلا عن
كلام الشارع وتخصيص الحكم بالموصوف بالنفي عما عداه فائدة والاصل عدم فائدة سواها
فتعين ارادتها وقد تقرر بوجه اخر وهو انه لو لم يفد الاختصاص بمحل الوصف لكان
تخصيص المذكور ترجيحا من غير مرجح وهو باطل واشار الى الجواب بقوله وفائدة الاختصاص
اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه اي بيان المسكوت عنه اي المدلول عليه بالمقام
يعني انه قد يثبت حكمه قبل او لسبق خطوره اي خطور محل الوصف ببال المتكلم دون غيره
او لسؤال السائل على حكم المسكوت عنه انه لم يذكر محل الوصف دليلا على حكم غيره
كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع في قتلهم من الفقر بطريق

اولى ... الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب فاتى بالنص
او ليبتنى ... الاختصاص ليبحث المسكوت عنه بنص اخر يختص به فائدة
كدلالة النصوص عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل لهما لان النص لا يقبل التخصيص
بخلافه او لتحليل اي المسكوت عنه على الاصل كما لو قال لا زكاة في السائمة فان نفي الزكاة عن
المعلوفة جار على الاصل اذ الاصل عدم الوجوب وهنا فان كان نافيا في المنطوق لكن خص
المنطوق بالذكر للاشتباه فيه لان السائمة لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال الوجوب
الزكاة فيها اوجه وهذه الامور ظاهرة صالحة لافادة التخصيص على ما ذكر فلو تم لكان
اثبات الوضع للتخصيص لنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وهو باطل اذ اللغة
لا تثبت الا بالنقل لا بالاستدلال ولا بنحوه وفيه نظر لان التخصيص اذا لم تظهر له فائدة
من الفوائد المذكورة ولا غيرها فالمتبادر عرفا ولا شرعا على نفي الحكم عن غير الموصوف بها
ولو سلم ذلك فلا التخصيص عن الفائدة فالحاصل ان مفهوم ظني يكفي فيه الظن بانتفاء
الموجبات الاخر بعد التفحص والتامل فلا يتوقف على الجزم بانتفائها اذ الظن كاف في مدلولات
الالفاظ ولان لم يقل بالمفهوم يكفي عدم امكان تحقق صورة تخلف عنها جميع هذه الفوائد
بل كل صورة توجد لا يمتنع اشتمالها على واحدة وذلك كاف فتدبر ثم بين ان كون الوصف
المعلق عليه الحكم علة لزم من نفيه اي نفي ذلك الوصف نفي الحكم المعلق عليه تحقيقا
لمعنى العلية وهو انتفاء المعلول عند انتفائها لا يقال جاز ثبوت الحكم بعلل متعددة
لان علل الشارع معرفات كما سيجيء فعدم العلة الخاصة لا يوجب عدم الحكم لانا
نقول تعدد هذه العلة منتفية بالاصل اذ الاصل فيما لم يقم دليل على ثبوته الا
بعينه عدم الحكم بالثبوت لا الحكم بعلته وذلك كاف ههنا لحصول الظن بعد التفحص و
التامل ولا يتوقف على الجزم قلت ويمكن الجواب ايضا بان الملحوظ احدى العلتين
لا على التعيين فكما فرض علة فهو المعين من حيث هو لكن بعلة كلية في جواز تعدد
الشرط تامل واعلم ان القائلين بحجية مفهوم المخالفة اشترطوا في حجيته

اقسامه

اقسامه امور الاول ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه او اما استلزم ثبوت الحكم في المسكوت
عنه وكان مفهومه موافقة لا مخالفة الثاني ان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب
المعتاد واليه اشار بقوله ولا يعتبر التخصيص بالذكر المخصص بالحكم في قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلا يفهم منه ان عدم الخشية لا يجوز وهو موافق للغة
يجوز المعتاد الظاهر ان هذا المثال من قبيل الاول اذ الوصف اقوى دلالة
على المسكوت عنه وهو ظاهر والاولى التمثيل بقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
لا بقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما فلا يفهم منه ايضا ان عند عدم
الشقاق لا يجوز الخلع لان التخصيص هنا في الاية للعادة اما في الاولى فلان
الاغلب المعتاد عند العرب قتل الاولاد لخوف الفقر واما في الثانية فلان
الغالب ان الخلع انما يكون عند الشقاق الثالث ان لا يكون لسؤال سائل
عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكاة
فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون
المعلوفة الرابع ان لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه في حق المخاطب
او غيره ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر وتقرر في كلام المص كون مفهوم الصفة انما
يكون حجة اذا لم يظهر للتقييد فائدة غير افادة نفي الحكم عن المسكوت عنه لان ذكر
الصفة لا بد ان يكون للصفة فائدة وغير التخصيص منتف فيدل عليه فاذا ظهرت
فائدة اخرى بطل وجه كلام الشافعي وايضا كان عليه ان الوصف لا يقتضي عدم الحكم في
المعلوف يمكن تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه اي نفي ذلك الحكم عما
زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس مثلا قوله عم في الغنم السائمة زكاة لا
يقتضي نفي الزكاة عن معلوفة البقر سواء اقتضى نفي الزكاة عن معلوفة الغنم
كما مذهب القائل بدليل الخطاب اولا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان
دليل الخطاب نقيض المنطوق كلا تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا

لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج بعض القائلين بدليل الخطاب على انه يقتضي نفي الزكاة
عن المعلوفة في جميع الاجناس بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة لانه
وصف مناسب للحكم المتعلق عليه ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد
العلة كما سبق واجيب بان الوصف المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون في
علة في جنس خاصة لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها على انه منع عليته من شيء
وانت خبير بان المفهوم المخالف المسمى بدليل الخطاب ستة مفهوم الشرط والغاية
واللقب والعدد والحصر ولما ذكر المصنف الاولين اراد الاشارة الى باقي الاقسام وهذا
البحث معقود لذلك البحث السابع الحكم المقيد بالغاية وغاية الشيء طرفه و
نهايته يدل على مخالفة ما بعد الغاية له اي الحكم المقيد بها والحاصل ان ما بعد
الغاية من الحكم مخالف لحكم ما ذكر قبلها فان معنى صوموا الى الليل صوموا
صوما اخره الى الليل فالليل نهاية واخر الصوم فلو وجب الصوم بعدها لم يكن
الليل نهاية للصوم واخره وهو خلاف المنطوق ... ثم ان سلمنا بان ما بعد
الغاية ولو دخل لم تكن الغاية اخرا لكن ليس النزاع في دخول ما بعد اول جزء من
الليل ولا ما بعد المرافق في قوله تعالى الى المرافق اذ لم يقل احد بدخول ما بعد
اول جزء من الليل في الصوم وما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس
الغاية كاول جزء من الليل ونفس المرافق ... انتفاء الحكم فيها لا
معنى لمفهوم الغاية سواء ... لا يتعلق الحكم بل ينفي الحكم عند تحققها قال بعض
المحققين فان قلت لا جدوى لهذه المواخذة اذ كما يصح ان يقال ان ما بعد
الغاية كان خارجا عن ثبوت الحكم له وان لم تكن الغاية غاية كذلك نفس الغاية
مثلا نفس المرافق لا يجب غسلها لان الغاية خارجة عن الشيء فلو وجب غسل
المرافق ايضا لم تكن المرافق غاية لانا لا نحتمل ان يكون الى بمعنى مع لانا نقول لم تكن
الى للغاية والكلام فيها ثم الغاية ما لا ... كما يطلق على الظرف الخارج عن الشيء كذلك

يطلق

والصفة

والاستثناء

يطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده كما يقال اول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله
عليه وآله وكلمة الى مثلا التي للغاية تستعمل في المقامين فالكلام في ان الاخر بأي
معنى المعين ههنا وانت تعلم ان هذا انما يستقيم في لفظ الاخر واما
لفظ الغاية وكلمة الى للغاية فقط انهما انما يستعملان فيما اذا كان ما بعدها خارجا
عما قبلها والا لم يكونا للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجة عنه ضروري
واما كلمة الى التي لم يكن ما بعدها خارجا عما قبلها فهي بمعنى مع وليست للغاية وكان
خارجا عما اخرجه انتهى ومن الناس من قال معنى قولهم حكم ما بعد الغاية مخالف
لما قبلها ان المراد ما بين اداة الغاية وغيرها بعدها لا يذهب عليك ان قولنا
مثلا صوموا الى الليل ان دل فانما يدل على ان زمان دخول الليل انقطع الحكم
بالوجوب ههنا الايجاب واما دلالته على انتفاء الوجوب فيه فغير مسلم فتأمل
انتهى بأمر اخر واما مفهوم اللقب فهو نفي الحكم عما لا يتناوله الاسم مثل في الغنم
زكاة فتنفي عن غير الغنم فليس بحجة عند الاكثر والا لو كان حجة لزم الكفر في قولنا
زيد موجود وعيسى رسول الله لان مفهوم الاول نفي وجود غير زيد فيلزم نفي الوجود
عن واجب الوجود ومفهوم الثاني نفي رسالة غير عيسى من الانبياء على نبينا وآله
عليهم السلام واللازم باطل اجماعا وايضا المفهوم انما يعتبر لتعين فائدة لاجل
ان للغاية غيره كما سبق والفائدة في اللقب افادة الكلام معه اذ لو صح لاختل
الكلام فانه اذا حذف الغنم في المثال المذكور بطلت الافادة وذلك ظ وانت خبير
بان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور فلا يتحقق مفهوم اللقب المخالف مع انه
لا فائدة في التخصيص بالذكر سوى نفي الحكم عن الغير وبان من قال ليست اختي بزانية
يتبادر الى الفهم نسبة الزنا الى اخت الخصم ولذا اوجب الحد عليه عند بعضهم
ولولا مفهوم اللقب لما تبادر واجيب عن الاول بمنع حصول الفائدة هنا كما عرفت
وعن الثاني بان ذلك مفهوم من القرائن الحالية كالخصام وارادة الايذاء والتقبيح

واما مفهوم الحصر والمراد به ههنا على ما صرح به بعض المحققين وما هو المفهوم من
عبارة المص بعض انواعه وهو ان يحمل الوصف على الموصوف الاخص منه بحسب
المفهوم سواء كان علما او غير علم على ان يكون مبتدأ والموصوف خبرا والترتيب
الطبيعي خلافه فيفهم منه العدول اليه فقصد النفي عن غيره فهو حجة عند اكثر المحققين
من اهل العربية والاصول مثل صديقي زيد والعالم بكر والمراد بصديقي والعالم
هو الجنس بناء على عمومه لعدم قرينة العهد ومتى وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل
على نفي الصداقة والعلم عن غير المذكور اتفاقا واذا كان المراد به الجنس بناء
على عمومه افاد نفي الصداقة ونفي العلم عن غير المذكور والا لزم الاخبار بالاخص
عن الاعم وانه باطل وتوضيحه على ما افاده الملا ان العالم مثلا لا يصلح للجنس وهو الحقيقة
الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا لمعين لعدم القرينة المعيارية
للعهد كما هو المفروض فيكون لما صدق عليه الجنس فكأنه جميع افراد الجنس فيقتضي ان
كلما صدق عليه العالم فهو زيد وهو معنى الحصر اذ لو فرض ما صدق عليه العالم غير زيد
وهو عمرو مثلا لصدق عليه العالم كان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بزيد
واما بطلان الثاني فلان الخبر الثابت للعلم تامة اخبر شيئا ثم فيلزم ثبوت شيء
لعمرو ولا يلزم جعل المبتدأ المعهود ذهنيا غير معين لان الكلام في العلم لتعين الحصر و
هذا لا ينافي عدم قرينة العهد اذ المنفي هو العهد المعين كذلك لا نوجه بان يكون لما
صدق عليه الجنس في الجملة فيكون للعهد الذهني لانا نقول فرض ذلك الحمل على البعض دون
البعض وذلك لا يوجب الترجيح بلا مرجح او حمل المبهم على المعين كما ان حمله على الحقيقة يقتضي
حمل الكل على الجزئي ثم قيل عليه لو كان مفيدا للحصر لكان العكس ايضا وهو قولنا زيد
العالم يفيد الحصر انتم لا تقولون به بيانه ان دليلكم في العالم زيد جار في عكسه و
الملازمة في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم ورد بانه في صورة تقديم الوصف
متعلقا بحكوم عليه مرادا به الذات الموصوفة بالوصف العنواني واتحاد زيد بحسب الوجود

مع الذات

الكلية

مع الذات الموصوفة يفيد الحصر وفي صورة التاخير فهو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات الموصوف فقد
بذلك الوصف وهو ههنا عارض للذات واتحاد زيد مع عارض له لا يفيد الحصر لانه لا
يمنع اشتراكات المعروضات فيه واتحادكم منهما بحجة منه قال الفاضل التفتازاني والحق
ان ذلك انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات
الموصوفة فردا او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا انتهى ورد بان بناء
ذلك على ما تقرر في علم الاستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء
كان نكرة او معرفة نعم لو كان الالف واللام موصولا كان الامر على ما ذكره وليس الكلام فيه
واعلم ان الشيخ عبد القاهر ذهب الى ان العكس ايضا يفيد الحصر وقال التفتازاني اذا عرف
المسند اليه يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس وجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب
المفهوم سواء كان علما او غير علم افاد الحصر مثل الكاتم زيد والرجل بكر والكرم في
العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا
باستعمال الفصحاء والافي عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد
وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا
في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات افاد اتحاد الجنس بزيد في الوجود وهو معنى
الحصر سواء هذا واما المنطقيون فلا يفرقون بين الامثلة المتقدمة فيجعلونه في قوة الجزئية لانه
بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال انتهى واعلم ان ائمة المعاني قد صرحوا
بان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر مطلقا وجعلوه انواعا كما هو مذكور في محله
فليراجع واما الحصر بانما فقد سبق الكلام فيه واما مفهوم العدد وهو ان يعلق الحكم على
عدد معين فقيل يدل ايضا على نفي الحكم عما ينقص عنه وما زاد عليه مطلقا وقيل لا يدل
مطلقا وفصل ثالث وهو ان العدد ان كان علة علق الحكم بها فالتعليق به يدل على ثبوت
الحكم في الزائد دون الناقص واختاره المص والفاضل المشار اليه بقوله واذا كان العدد المعين
علة لعدم الحكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم في بعض النسخ واذا كان

العدد علة للحكم وهو الاحسن فان الدليل جار في مطلق الحكم سواء كان وجوديا او عدميا
لانتها له على العلة وهي الناقص دون الناقص مثاله انقطاع النجاسة باكثر فانه يقتضي انقطاعها
باكثر منه لا بانقص ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر وجودي اتصاف الزائد به فان
وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثالثة واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة نكاح
الزائد فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثالثة واباحة نكاح الاربع لا يستلزم
اباحة نكاح الزائد هذا حكمهما الزائد واما الناقص فالحكم المعلق على الزائد عليه اما
اباحة او ايجاب او حصر او كراهة فالى الاول اشار بقوله واذا ابيح عدد اي اذن فيه لزم
اباحة الناقص عنه ان يجب دخوله اي دخول الناقص في الزائد كاباحة جلد الخمسين
عند اباحة جلد المائة وان لم يدخل لم يجب اباحته كالحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم
بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين وكذا
ان كان ايجابا لان ايجاب الكل مستلزم لحكم كل جزء من اجزائه كوجوب خمس صلوات فانه يستلزم
ايجاب اربع وكذا ان كان تحريما كتحقق زنا في وطي الحائض وان كان تحريما فاليه اشار
بقوله وان حرم عدد فقد يكون تحريم ما قبله اولى مثل تحريم استعمال نصف الكر
النجس فتحريم استعمال الاقل منه اولى وقد لا يكون اولى فان تحريم جلد الزاني اكثر من
مائة لا يستلزم تحريم المائة وكذا الكراهة نظير التحريم وذلك ان تعليق الحكم على عدد
لا يقتضي بذاته نفيا اي نفي ذلك الحكم عما عداه سواء كان ازيد او انقص وانما يقتضيه
بدليل خارج كما عرفت المبحث الثامن الامر بالشيء هل يدخل تحته ام لا بل ذلك
الشيء ام لا فصل ابو الحسين فقال ان هذا الباب يتضمن مسائل واستجوده المصنف واشار
الى الاول بقوله ان نقل اي الامر كلام غيره بكلام ذلك الغير دخل فيه ان تناوله كقوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين لانه خطاب مع المكلفين فيتناوله
باجمعهم الا من اخرجه الدليل وكذا يدخل ان نقل امر غيره بكلام نفسه ان تناوله كقوله
ان الله يامركم بكذا والا اي وان لم يكن يتناوله في الصورتين فلا يدخل مثال الاول
ان يقول

الثالثة

لا ايجابا

ان يقول الناقل ان فلانا يامركم بكذا ولم يكن منهم ومثال الثاني ان الله يامركم بكذا الثالث
هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل مع انه لا شك في امكانه الثاني
هل يسمى ذلك امرا ام لا قال ابو الحسين والحق عدمه واشار اليهما بقوله ويمكن ان يقول الانسان
لنفسه وهو يريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر في الامر كما سبق وهو لا يتحقق الا بين
اثنين مستعل ومستعلى عليه ولو قلنا بعدم اعتباره فلا بد من المغايرة ولا مغايرة بين الشخص
ونفسه فلا امر وفيه نظر لجواز كون الامر له جهتان احديهما اشرف من الاخرى فيامر بالجهة الاشرف
امر نفسه بالجهة الاخرى للاكتفاء بالمغايرة الاعتبارية الرابع هل يحسن ذلك ام لا قال الحق
انه لا يحسن واليه اشار بقوله ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة في اعلام الانسان نفسه
ما في نفسه قال الشارح وفيه نظر لان ما ذكره مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام
فيه بل الكلام في امر صادر عن واحد لجماعة بعضهم حاضر هل يكون منه داخلا فيهم ام لا وفي
ذكره في الثانية والثالثة من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم التسمية امرا وعدم
حسن عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليفعل كل منا الحاضر
او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني وليس هذا القول امرا والامثلة المذكورة ذكرها
المصنف وهي غير مطابقة للغرض فان القائل ان فلانا يامركم بكذا ويامركم بكذا ليس امرا
لغيره بامر فلان وكذا قوله تعالى يوصيكم الله فان النبي صلى الله عليه وسلم ليس امرا انما هو ناقل لامر الله
انتهى وهو حسن وينبغي ان يعلم انه اذا اختلف ايضا بانه هل يكون بذلك مبلغا لنفسه ام لا
والحق انه ليس مبلغا بل المبلغ هو جبرئيل وهو حال التبليغ هو ولهذا ليس المبحث
التاسع اعلم انه اذا ورد امر عقيب اخر فاما نفسا باعتبار المتعلق الى متماثلين وغير متماثلين
والثاني الى متضادين وغير متضادين والاول الى ما يكون الثاني معطوفا على الاول
والى ما لا يكون واشار الى الاقسام والاحكام بقوله الامران ان تخالفا بان كان مقتضى
احدهما يخالف مقتضى الاخر وتضادا اي لا يمكن اجتماعهما عقلا او سمعا كان الامر الثاني
ناسخا للاول كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه الى بيت المقدس

المتعلق

بالقيام

والامر بالصلوة في وقت معين مع الامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل اليسير في ذلك الوقت
والا وان تخالفا ولم يتضادا فجمعا كالامر بالصلوة والامر بالصوم ان صح اجتماعهما كالمثال
المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على
جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في مكانين
او سمعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما معا متفرقين ولا ترتيب بينهما وان ورد الثاني بحرف
عطف او غيره وان تماثلا فان كان هناك حرف عطف مثل صل ركعتين وصل ركعتين
تغايرا او وجب العمل بهما لاقتضاء العطف المغايرة ولان ورود التاكيد بواو العطف
لم يعهد او يقل ولو رجح في المعطوف التاكيد بتعريف او غيره وقع التعارض بين
العطف المقتضي للتكرار وبين ما يرجح ما اقتضاه العطف وهو التكرار وهو التعريف او غيره
ويصار الى الترجيح كما سيجي فان لم يوجد حصل التوقف والا اي وان تماثلا ولم يكن هناك
عطف فحينئذ اذا امتنع الثاني عقلا كالقتل مثل اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل
تكرر قتل زيد عقلا او امتنع الزائد شرعا كالعتق مثل اعتق عبدك فلانا فانه يستحيل تكرار
العتق في واحد شرعا لخروجه بالاول عن كونه في الملك وانما يتوقف العمل توقف زوال الرق
على تكرار العتق كالطلاق او امتنع الزائد عادة كسقي الماء مثل اسقني الماء اسقني الماء
فان العادة تمنع من تكرر السقي في حالة واحدة والا اي وان لم يمتنع الزائد عقلا ولا شرعا
ولا عادة حمل الامر الثاني على التاكيد ان كان الامر الثاني معرفا باللام يصلح حملها على
العهد مثل صل ركعتين صل الركعتين اذ الظاهر ان اللام للعهد فيكون الثاني مؤكدا للاول
والا اي وان لم يكن الثاني معرفا بلام يمكن حملها على العهد فالمذهب التغاير بين الامرين فيجب
العمل بهما مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الفعل الاول بالامر الاول فلو حمل على
الاتحاد لزم التاكيد وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اصل
والتاكيد فرع ولان وضع الكلام للافادة دون الاعادة ولان فائدة التاسيس وهو
ايجاب المثل اظهر من فائدة التاكيد وهي نفي وهم التجوز لان التاكيد يسير لكنه محل النظر
الى نفس

اعتق عبدك فلانا

الى نفسه والتاكيد اولى بالنظر الى نفسه وان كان في التكرير اكثر ايضا والحمل على الاظهر
اولى فيلزم الحمل على التاكيد لكثرة التكرير في التاكيد وما لم يكثر في التاسيس كان الحمل
عليه الحاقا بالفرد الاغلب ايضا لم يلزم من الحمل عليها مخالفة الاصل اذ الاصل براءة الذمة
عن المرة الثانية بخلاف التاكيد فانه لا يفضي الى مخالفة الاصل فكان اولى بمقتضى ما قاله
الامدي هذا معارض بما لزم في التاكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب او الندب
القدر المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد واذا تعارض الترجيحان بقي
التاسيس اعلم ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر فاعترض عليه بان ترجيح
التاسيس معارض بما سبق من ترجيح التاكيد بكون التكرار فيه اكثر نعم لو قيل تعارض
الترجيح فيبقى الاحتياط سالما كان وجيها على ان ما ذكره الامدي ممنوع ايضا بان في صورة
الحمل على التاكيد لم يلزم ما ذكره من استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب او
الندب او القدر المشترك اذ لا شك ان زيد الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا
على ما دل عليه زيد الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي فتم وكذا الامر بالتغاير بين
الامرين لو كان الثاني معرفا باللام مع العطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين
اللام لاحتمال كون تعريف التطبيق اي لئلا يحتمل تعريف المعهود وهو الصلوة المذكورة اولا
فتعارض الاحتمالان مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له فيحمل عليه وفيه نظر لما مر من
كون اللام ظاهرة في العهد لسبق معهود ولا اصالة براءة الذمة وقال المصنف نظر فيه لجواز
ان الواو يحتمل ان تكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد قال
الشارح هذا مرجوح لكونه موضوعا للعطف دون الابتداء لعدم الفارق فيه وحمل الواو وغيره
الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير العطف مع حرف العطف
سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير دون حرف العطف فيكون ذكره لغوا الفصل
الثاني في الوجوب الذي هو مدلول الامر وقد عرفت ماهيته والكلام هنا في اقسامه
واحكامه اما الاول فينقسم باعتبار نفس الفعل الى معين ومخير وباعتبار [illegible]

عين وفرض كفاية وباعتبار وقته الى مضيق وموسع وباعتبار مقدمته وجوده الى مطلق ومقيد اما المعين وهو ان يتعلق الامر بفعل معين كالصلوة والصوم فلا اشكال فيه وان حكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمامور به على التعيين مع عدم جواز الاخلال بقي الكلام في الاقسام الباقية وفيه اى في الوجوب باعتبارها مباحث الاول في الواجب المخير وقدم المخير لتقدمه ما هو باعتبار الفعل على ما هو باعتبار الفاعل او الوقت اذ الفاعلية ليست بين الفاعل والفعل فاتصاف الفاعل بها متأخر لتأخر النسبة عن المنتسبين والظرف من حيث هو ظرف ايضا وانا باعتبار مقدمته وجوده فهو بحث عنه باعتبار توقفه على غيره وهو رتب في تقرير الشرع وهو ما جاء في خصال الكفارة وهي الاشياء الثلثة للتنبيه اياها بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وانما اختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط اى الواجب بفعل البعض كالواجب الكفائي يسقط بفعل البعض ونقل هذا البعض عن بعض المعتزلة والاصوليين وقيل الواجب واحد منها لا بعينه اى يتعلق الوجوب بواحد مبهم من امور معينة عينها الشارع وهو مذهب الفقهاء والاشاعرة وقيل انه اى الواجب معين عند الله وغير معين عندنا وهو قول تنسبه الاشاعرة الى المعتزلة وهم اليهم ويتبرأ كل من الفريقين منه واجمعوا على فساده والحق عند اصحابنا محققي المعتزلة ان كل واحد منها اى من الاشياء المامور بها على التخيير واجب مخير بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واتيان فعل المكلف واحدا منها واجبا بالاصالة ويخرج به عن العهدة قال المصنف في الطراز انه لا خلاف بين هذا القول وقول الفقهاء مع الاشاعرة في المعنى لان الفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هو عدم وجوبها الجميع وعدم الاخلال بها الجميع وايها فعل كان هو الواجب بالاصالة انتهى وكذا قال فخر الدين الرازي ولهذا اتى المصنف هنا بالمثال الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب واحد لا بعينه مصرحا فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره ونفى عنه الاستبعاد بما نقوله المحاكمة كما قال الشارح وفيه تامل يجيء الاشارة اليه وانما كان هذا القول هو الحق لانه لا استبعاد

فلا نجوز

القول ٤

فيه ٣

اى ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين مبهما بحيث لا يجوز لك تركهما جميعا لتركك احدهما من حيث هو احدهما ولا اوجبهما عليك وايهما شئت فافعل اذ لا يلزم منه محال واذا جاز عقلا مع ان النص دل بظاهره على وجوب واحد مبهم كما في الكفارة حمل ذلك النص عليه لان التصرف عن المدلول انما هو عند امتناع الحمل فان قلت الواحد المخير وهو الواحد ما هو واحد انما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب قلنا اجاب عنه صاحب المنتهى بان المطلوب هو الواحد الموجود الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبارها كانت جزئيا وزيد العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب انه يجوز طلبه في ضمن الافراد المستحيل طلبه وهنا قال البدخشي في شرح المنهاج مراد صاحب المنتهى ان الواحد بما هو واحد يوجد في ضمن الجزئي والاول هو الواجب والمطلوب الاول والثاني مطلوب ايضا لكن لا باعتبار جزئيته بل باعتبار اشتماله على الواحد من حيث هو الذي نطابقه الجزئية الحقيقة من حيث هي الذهنية فالواجب في الحقيقة هو المشترك اذ المراد به ما يصلح ان يعرض لمفهومه العقلي الاشتراك على ما يناسب الكلي الطبيعي لا العقلي اذ التكليف به تكليف بالمحال وهو لا يستلزم ذلك اى قول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين وجوب الجميع ولا العصيان بدونها اى بدون الجميع وهو خلاف الاجماع وسقوط الجميع بفعل البعض لا دليل عليه وقياس على الواجب الكفائي باطل مع الفرق اذ تاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد غير معين فانه معقول وكذا لا يستلزم ايجاب واحد معين عند الله تعالى لان الله تعالى يعلمه الاشياء على ما هي عليه فعلم بانه معين يستلزم عدم جواز تركه سواء فعل الاخر ام لا والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا اذ ذلك قضية التخيير وذلك يستلزم جواز تركه بان ياتي بالاخر معينا بانا لا دلالة تنافي اللوازم على تنافي الملزومات وما ذكرنا ان الواجب اذا كان معينا عند الله تعالى استحال عنه تعالى التخيير فيه اذ معنى التخيير تجويز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر وكونه معينا عند الله معناه المنع من تركه بعينه

بالنسبة الى الاخر وذلك يبطل لمخالفة الاجماع والنص لدلالته الخصال على عدم التفاوت وتسويته المكلفين في هذا التكليف وايضا قد علمت ان النص يدل على التخيير بالمعنى الذي قررنا فيجب حمله عليه اذ لا مانع من العقل عقلا وما يكون منافيا لما اقتضاه ظاهر الاية فيكون باطلا واذا بطل القسمان تعين كون كل واحد منها واجبا مخيرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها اتى كان هو الواجب بالاصالة والقائل بايجاب واحد لا بعينه كما نقل عن الفقهاء والاشاعرة ان قصد بذلك ما قلنا صح واتفق عليه الا ان الفعل المخير ان كان هو الواجب فقد ابتدع هذا القائل فيما قرره وهو تجويز ترك الواجب اللازم من القول بوجوب كل واحد اذ الاجماع واقع على جواز ترك كل واحد بعينه مع قيامه بغيره وهذا لازم له على تقدير وجوب الواحد المبهم لان اتى الاخر في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول الى غيره والثاني ان وان لم يكن المخير هو الواجب لم يكن الواجب واجبا مخيرا اليه والتقدير خلافه وفيه نظر لان الواجب في هذا القول اعني الواحد بعينه هو مفهوم واحد مبهم وهو لم يكن مخيرا فيه اصلا بل المخير فيه كل واحد من الخصوصيات ومعنى التخيير فيها ان المكلف مخير في الاتيان بين جميع اي معين شاء من تلك المعينات وبكل واحد اي منها يكون اتيانا بما هو الواجب فالتخيير لا يستلزم جواز تركه ولا العدول عنه الى غيره فلم يقع فيما فرضت كذا قيل وضمان التخيير في هذا المقام مع جواز الفعل والترك في مقابل التعيين الذي هو الواجب المعين لا بالمعنى الذي ذكره فتامل واعلم ان هنا مذهبا اخر حكاه ابن الحاجب في المختصر ونظيره نسبه الى المعتزلة وهو ان الواجب واحد معين لا يختلف بالنسبة الى المكلفين لكنه يسقط به وبالاخر ولم يذكره المصنف في تقرير المذاهب ونقل عن المخالف ما يصلح احتجاجا عليه ويمكن تخصيص المخالف بمن قال به وان صلح ان يجعله دليلا لمن قال بانه معين عند الله ايضا ويدل عليه قوله فيما بعد احتج الفريق الاخر فقال احتج المخالف وهو من قال ان الواجب واحد معين عندنا على ما قررنا بان المكلف اذا فعل الجميع دفعة فان سقط الفرض به اي بالجميع كان الجميع واجبا على الجميع وهو باطل اجماعا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين وهو

فرضنا فيجب حمله عليه اذ لا مانع من العقل عقلا وهو ذا التعيين الذي هو مذهبكم مناف لحقيقة التخيير الذي ٣

معنى التخيير فيها ان يطالب باحدهما بان يكون الاتيان به دون الاخر مجزيا وهو يستلزم جواز ترك كل منهما ٣

التخيير

عقلا ٣

بالنسبة الى الاخر

الفرض مستندا الى المطلق اعني احد الخصال من غير تعيين هنا خلف اى بطل لان الامر المعين استدعى علة موجودة في الخارج وغير المعين يستحيل وجوده في الخارج من كلها يقع بنفسه معين وما يستحيل وقوعه في الخارج لا يستند الى الامر المعين اليه وان سقط اى الفرض بكل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على معلول واحد وهو محال اذ الاثر بكل منهما يستغنى عن الاخر فيلزم استغنائه عن كل مع الاحتياج اليه فتعين المعين وهو المط وانما قلنا دفعة لان المكلف لو اتى بالخصال مترتبا حصل الامتثال بالاول فلا يمكن الترديد فلا يحصل دهو غرضنا التقريب ولا اتيان معا يمكن بان يتعلق العتق باخر جزء من الكسوة ثم يباشر واحدا من الاطعام والكسوة بنفسه ويفوض الاخر الى وكيله بحيث يحصل انواعه معا كما يمكن تلك دفعة الجمع ايضا بين الاطعام والكسوة والعتق بنفسه

وبان ثم

والجواب باختيار الشق الثالث وهو السقوط بكل واحد قولكم يستلزم اجتماع العلل على معلول واحد وهو محال قلنا انما يلزم العلل العقلية منعنا كونها علة عقلية بل من المعرفات وان هذه الامور من قبيل الكرد علامة موجبة له فان اريد المؤثرات سلمناه ومنعنا بطلانه اذ دليل البطلان انما هو في اجتماع العلل العقلية واجيب ايض بان الامتثال واحد نوعي والممتنع الاجتماع على الواحد الشخصي وفيه نظر اذ الكلام في الامتثال المتحقق في الخارج وهو واحد شخصي لا نوعي لو كان الامتثال بكل واحد كان كل واحد يجب بكل واحد وجوب من حيث انه يحصل به امتثاله لا من حيث ان اثر انه لا يحصل الا به ما لم يلزم وجوب الجمع على اتيان الاول قال السيد الجارودي ويمكن الرد على الخصم بان الواجب عندكم ان الواجب المعين هو باختيار المكلف فاذا اختار الكل فما سقط الفرض بكل واحد او الكل فنقول لهم ما الزمنا قال السيد فنقول لهم ان يقولوا سقط الفرض بالواحد الذي عينه الله تعالى المؤدى باختياره في ضمن الكل وانما يرجع بعينه كما عند الاتيان بالواحد على الترتيب وكيف يخفى عليك انهم ان يستدلوا ايض على نفي كون السقوط بكل واحد بان الواجب احد الاشياء بحيث لا يجب معه غيره كما هو مقتضى التخيير من منع الجمع فهذا ينافي وجوب كل واحد منها

واجبا فيكون الكل واجبا فهو باطل بالاتفاق لانا نقول معنى ثم

والفرض

والوجوب انه يتعلق بالشئ الواحد معين لكن لا باعتبار خصوصيته وتعينه كما قالوا وبهذا يتحقق الجمع الى القول الحق وهو انهم قائلون بان الواجب واحد معين عند الله تعالى الا ان محل الوجوب الذي هو امر معين لكونه ممتازا عما سواه من الاحكام لا بد له من محل معين لامتناع كون غير المعين الذي هو مبهم محلا لامر معين موجود كما ان الى ذلك المحل هو الجمع او بشرط الطلق بدونه اى بدون الجمع فيلزم وجوبه وكذا ان كان المحل كل واحد وان كان واحدا غير معين لم يصح حلول المعين فهو الوجوب في المطلق وهو البعض الغير المعين وجوبه مفوض لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا كما سبق فلا يكون محلا للموجود فتعين حلوله في المنزلة المعينة وليس عينه باى في علمنا فهو عند الله تعالى واحتجوا ثانيا بانه لا بد من علم الامر بالواجب فيكون معلوما عند الله تعالى معينا عنده فنا انا بان غير المعين مجهول فلا يتعلق به لان العلم بالمتعلق من شرط التكليف والتكليف بالكل او بكل واحد بط اجماعا كما عرفت ورابعا بان غير المعين يستحيل وقوعه في الخارج لان الواقع معين وما يستحيل وقوعه لا تكليف فيه والجواب عن الاول بان محل الوجوب في المخير كل واحد من الخصال من حيث انه يحصل به البراءة لا من حيث ان البراءة لا تحصل الا به وانما يلزم وجوب الجمع باعتبار الحيثية الثانية لا الاولى والخطاء نشأ من اهمال الحيثيات وقولكم

تقرير ثم

التابع هكذا والجواب ان محل الوجوب كل واحد من الخصال لا من حيث هي بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصال الثلاث ومع ذلك لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد منها من حيث خصوصيته والخطاء نشأ من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات وانت خبير بانه لا يلائم مذهب المص وانما هو مذهب الاشاعرة القائلين ان الواجب واحد لا بعينه وكل واحدة من الخصال مشتملة على ما هو الواجب لا واجبا بالاصالة كما هو مذهب المص كان كلامه ماذكره المحقق التابع هو الظاهر من معنى الواجب بعنا وظاهر المعرف بتر وتوضيحات الظاهرات الواجب هو مفهوم احدها الذي لا يجوز تركه البتة

وتعينها

كما سبق تقريره ثم ثم

والخيار الشهيد في سوالهم فيما علم ثم

اذ تركه انما يكون بترك الجميع وهو غير جائز اتفاقا واما المخير فيه الجائز تركه فهو كل واحد من المعينات اذ كل واحد منها يجوز تركه والوجوب مفهوم احدها على ما ذهب من يقول بوجود الطبايع ظاهر واما على راى الاخر فهو عبارة عن وجوه ما يصدق عليها لكن الوجوب تعلق بمفهوم بمعنى انه يجب على المكلف تحصيل فرد من هذا المفهوم فرد هذا المفهوم وان كان واحدا لكنه نتيا ولجزئيات متعددة فرعا يقال هو واجب من حيث وجوده في ضمن بعضها مخير فيها وجائز الترك من حيث وجوده في ضمن البعض الاخر والحاصل ان الفرد الذي يحقق به هذا المفهوم من حيث انه واجب غير الفرد الذي يحقق به من حيث انه مخير فيه جائز الترك فان قلت اذا اتى بالكل دفعة يلزم وجوب كل واحد لصدق مفهوم احدها المشار اليه عليه وقد قلتم ان محل الوجوب كل واحد قلنا الواجب هو الواحد من حيث هو واحد بحيث لا يجب غيره لا كل واحد عند وجود الكل وان كان على سبيل البدل صالحا لان يؤدى هذا في ضمنه لكن الواجب يتحقق على واحد معين منها لكن باعتبار انه معين كما هو مذهب القائلين بتعين الواجب عند الله بل لتادى الواجب في ضمنه ويظهر الثمرة فيها ان ليس معنى الواجب المخير انه مخير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي يخير في افراده فيبطل قول المص سابقا لان المخير ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه آه وقولهم لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما واجيب عن الثاني بان علمه حسبما اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلثة وجب ان يعلمه كذلك وعن الثالث ان المكلف به واحد غير معين بمعنى عدم اعتبار تعينه وخصوصيته لا لانه لا يتميز ولا يتعين له في الذهن ليكون مجهولا من حيث هو واجب اذ كلف بايقاع غير معين في الخارج حتى يلزم التكليف بالمحال وفيه ان ما لا تعيين له اصلا لا تخصيصا ولا غيره يستحيل ان يكون معلوما وقد يفهم احد الخصال

لبيعه

المخير فلا

فلا ليس لكن قطعا انه يستحيل العلم به فيمتنع التكليف به وان المقيد بعدم التعيين وقوعه خارجا الا ما يتقيد بتعيين وعدمه واحد الخصال مبهما من هذا القبيل دون الاول وبه يعلم الجواب عن الرابع تنبيه قد ظهر لك من تحقيق المراد بالواجب المخيرات الامر بالكلي ليس امر بالجزئي من حيث انه كما سيجئ فمن ظهر له هذا التحقيق وقال بان الامر بالكلي امر بالجزئي مطابق له كابن الحاجب حيث بينهما سهو ظاهرا والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر كلي فان كان هو الواجب ظهر المنافات بين الكلامين وان كان الواجب يعني ما صدق عليه من الجزئيات فان جميعها او بعضها وكلاهما قادح في هذا التحقيق وانه يتفرع على هذه المسائل مسائل جمة متفرقة في ابواب الفقه كالتخيير بين القصر والاتمام في مواضع التخيير والمسح زيادة على الواجب وزيادة التسبيح على واحدة في الركوع والسجود على الاربع في الاخيرتين وزيادة الحلق والتقصير على مسماه وزيادة الهدي على واحد وغير ذلك وان كان النص قاطع بوجوب الركعتين في مواضع التخيير اذ اختار التمام والتسبيح فما عدا ذلك ولعضهم فرق بين الواقع دفعة وعلى التعاقب فيما يمكن فيه الامران كما في خصال الكفارة فنقول بعض مشايخنا المعاصرين لقد احسن المحقق حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة بغير جدل واعلم انه كما يجوز ايجاب واحد لا بعينه كذا يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة كان يقول الشارع حرمت عليك احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحدا معينا ولا الجميع ولا ابيحه والجامع للمخير هو جعل الشئ ذا بدل للشئ ويشترط فيه تقسيم الامر المتعلق بامور الى ما سيذكر حقيقة الواجب المخير لكان المناسبة وهو تعلق الامر بالشيئين او بالاشياء على الترتيب بان يتعلق بواحد منها وبالاخر بشرط فقدان الاول ويصح على البدل بان يكون كل واحد منها قائم مقام الاخر لا بشرط فقدانه ممكن كلا الشيئين تاما ان يكون

قوله ثم

الجمع بين الشيئين حراما شرعا او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار الى ثانيها على الترتيب بقوله اما محرم الجمع كالمباح والميتة فانه قد تعلقت الاباحة بالاول وبالثاني في المضطر عند فقد الاول مع حرمة الجمع على الترتيب فالجمع بينهما مباح على البدل كما التزويج من يلس كفو فان الجمع بينهما محرم على البدل او مع اباحته اي الجمع كالوضوء والتيمم لشرعية الوضوء اولا مطلقا والتيمم عند العجز عن الوضوء مع اباحة الجمع على الترتيب قلنا في المثال هما فشرو ستر العورة اي ستر العورة بثوبين كل منهما ساتر لها بانا فان الجمع بينهما مباح على البدل او مع ندبه اي ندب الجمع كخصال الكفارة المرتبة السابق ذكرها وهي كفارة الظهار اعني العتق والاطعام والكسوة المتعلق بها الوجوب على الترتيب مع ندبة الجمع كخصال كفارة الحنث الواجبة على البدل فان الجمع بين الخصلات وهي العتق والصيام او الاطعام والكسوة مندوب مع تعلق الوجوب بها على البدل لا يقال في التخيير منع الجمع فكيف يباح الجمع لانا نقول لم نسلم معنى منع الجمع هنا انه لا يؤتى بهما مأمورا بهما والمأمور به في صورة الجمع واحد ليس الاتمام اباحة الاخر واستحبابه بالاصالة او بدليل اخر حتى لم يوجد في مثل هذا القيد او ذاك فان قيل التخيير بين فعل الواجب وتركه كالاستنظار بترك العبادة لذات العادة وبين الواجب في الندب اذا كان التخيير بين كل وجزء لا بين امور متباينة وذلك كتخيير النبي في قيام الليل بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير المسافر في الاماكن الاربعة بين القصر والاتمام وتخيير المدين في انظار المعسر والصدقة ومن هنا يقال المندوب افضل من الواجب

البحث الثاني الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل الموقت بوقت ما واقع شرعا بالاجماع كصوم رمضان ويسمى الواجب المضيق وقصوره اي قصور الوقت عن الفعل ممتنع عند كل من منع التكليف بالمحال هو الحق الا على ارادة القضاء فانه يجوز ذلك لا لارادة الاداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسع كوجوب الصلوة

على

على الزائل عذره وقد بقي من الوقت قدر ركعة فقط على قول والما كون الوقت افضل من الفعل امر جائز عقلا وواقع شرعا على الاصح ويسمى الواجب الموسع واما كالنجار اعقلا فلعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت ويخير في ايقاعه في كل جزء منه فانما تضيق تعين وتوعد غيره وذلك معنى الواجب الموسع وقوعه شرعا ظاهر في الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وفيما وقته العمر كالنذر المطلقة وقضاء الواجبات والكلف بين يقتضي ايقاع الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت ويكون ايقاعا له في وقته لان الفعل لا يخلو اما ان لا يجب ايقاعه في شيء من ذلك الوقت او يجب في جميع الاجزاء بمعنى تطبيق اوله على اوله واخره على اخره او يجب في كل جزء بمعنى ان يؤتى به مرة بعد اخرى الى انقضاء الوقت او في جزء معين او غير معين والثلث الاول باطلة بالاجماع ولذا لم يتعرض لها وكذا الرابع واشار اليه بقوله وتخصيص الوجوب بالاول كما تقول بعض الاشاعرة وبالاخر كما يقول بعض الحنفية وبالمراعات وهو ان يراعي فيه اخر الوقت فان بقي الى اخر الوقت وادرك منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف كان ما اتاه اداء واجبا والا كان نفلا ولو ادى الفعل في اول وقته لم يعلم كونه واجبا او مندوبا فانه لذلك يكذهب الكرخي تحكم اي ذلك التخصيص تحكم اي قول بلا دليل لان الامر الدال على ايجابها تناول لجميع الوقت فلم يتعرض لجزء من ابعاضه اذ كلامنا فيه كان نسبة الامر الى جميع الاجزاء على السوية فلا يختص ببعضها لعدم المرجح وايضا فتكون القول بذلك تحكما باطلا واذا بطلت الاقسام الاربعة تعين الخامس وهو المطلوب واورد على الكرخي ايضا بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير فالفعل المقدم ليس واجبا وبكن رده بان مراده بان ما فعل كان موقوفا ويصير واجبا بحصول الجزء الاخير ورد ايضا بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب اخره في مثل هذه الصورة بل يكون وقت الوقت الذي ادى به الواجب وقال المكلفين بعد اعترافهم بالواجب

الموسع يجب في اول الوقت اما الفعل او العزم على ان يفعل في ثاني الحال وكذا في الجزء الثاني والثالث حتى يبقى قدر ما يسع الفعل فيتعين والعزم بدل على الفعل فلا يجوز تركه وترك العزم بل يجوز تركه بشرط العزم واليه ذهب السيد المرتضى رضه والجبائيان اذ لو جاز الترك بدون عزم لجاز ترك الواجب بلا بدل وهو باطل لاستلزامه كون الواجب غير الواجب واشار الى ذلك والى جوابه بقوله ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لان اي العزم ان كان يؤدي الصلوة التي جعل بدلا عنها في جميع الامور المعتبرة شرعا سقط التكليف به اي بالعزم اذا وجد في جميع الوقت او في اول كما وقد يأت بالواجب في الوقت واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله لبيان الملازمة ان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده فيه ونحن لان بدلية العزم انما هي قبل التضيق فان اريد لسقوط الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع الملزوم كيف والفعل يتعين عند التضيق عندنا وان اريد به ان تحققه في اول الوقت يقوم مقام الاتيان به سلمنا اللزوم ومنع الاجماع وبطلان اللازم كيف والاتيان به في اول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الاتيان به في اخره وان بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العهدة فلو كان بدلا عندهم لكان تحققه في اول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكر انما يصح انه لو وجب ايقاعه في كل جزء وكان العزم بدلا عنه الى حين التضيق وليس كذلك انتهى وقد صرح كلامهم بان الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او العزم بدلا عن الايقاع وليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة فلا يتوجه عليهم لزوم سقوط الواجب الذي هو الصلوة بتصور نادر للبدل عنه بالبدل ولا لزوم تعدد البدل الذي هو العزم في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل عنه وهو الفعل وانما لم يتوجه لان المبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل من البدل والمبدل منه متعدد وكل بدل

لسقوط

لسقوط منه مبدل له والى هنا اشار المصنف وصرح به الشريف لا يؤتى البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل كالتيمم لانا نقول ذلك فيما لا يكون على التخيير وهذا في المقام ثم ولانه اي وان لم يساوي الصلوة في الامور المقصودة شرعا لم يكن بدلا اذ لا معنى لبدل الشيء الا ما يقوم مقامه ويسد مسده ولانه ان وجب اي العزم الذي هو بدل عن الواجب في الوسط اي في وسط الوقت كالجزء الثاني والثالث كما وجب في اول الوقت لزم مخالفة البدل للمبدل لتعدد الاول ووحدة الثاني وهو باطل لان البدل تابع للاصل فان كان الاصل واجبا مرة كان البدل كذلك وايضا البدل ما يستعقب الاصل وذلك بان يسقط به وجوبه فاذا قام واحد مقامه لم يكن الثاني بدلا والا اي وان لم يجب العزم في الوسط لزم سقوطه في الاول لتساوي الوقتين والاول من غير مخصص وترك الواجب من غير بدل فيسقط في الاول وهو المطلوب ولان الاوامر الواردة من الشارع في ايجابه تدل على الصلوة خاصة في جميع الوقت من غير تعرض للتخيير بين الفعل والعزم فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق اما لانه يجب العلم بجميع الواجبات والتكليف بالعلم بالوجوب من غير دليل يدل عليه تكليف بما لا يطاق او لان العلم الافعال غير متناهية فلو صح وجوب واحد منها بلا دليل لجرى ذلك في سائر الافعال وهو تكليف بما لا يطاق وايضا نقطع بان امتثال فاعل الصلوة لكونها صلوة لكونها احد الامرين احتج المخالف القائل بتخصيص الصلوة في اخر الوقت وهو بعض الحنفية بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت وما يجوز تركه في اول الوقت لا يكون واجبا فيه وبعضهم بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في اول الوقت فلا يكون الصلوة واجبة في اوله فيكون نفلا فيه واجاب السيد المرتضى رض عن هذا الاحتمال بان الفاضل اي الفارق بينهما اي بين الواجب في اول الوقت ووسطه وهو الموسع وبين النفل وجوب العزم على الاتيان بالواجب عند الترك وعدم وجوبه في النفل ومبنى هذا الجواب على مذهبه من كون العزم بدلا عن الصلوة

في اول الوقت وقد عرفت ضعفه والحق ان وجوب العزم على فعل الواجبات اجمالا عند
الالتفات اليه على سبيل الاجمال وبالتعيين كالصلوة اذا تذكرها تفصيلا حكم
من احكام الايمان التابعة له ليتحقق الاذعان والقبول فيتضح بثبوته
دخول الوقت الواجب ام لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى
الواجبات اجمالا او تفصيلا وليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة بل
هو واجب برأسه وجوبها ومعه والحق في الجواب ان مرجع هذا الواجب يعني
الموسع في التحقيق الى الواجب المخير فان المكلف مخير بين ادائه في الجزء الاول
وادائه في الجزء الثاني والثالث كتخييره في الخصال فكما لا يسقط الوجوب
عن كل واحد ويجوز تركه الى الآخر كذا اول الوقت ووسطه وآخره لكن التخيير هنا
بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت ومع منع لزوم ما ذكروه من اختصاص
بالآخر وانما يلزم لو وجب في الاول على التعيين هنا وقيل الفرق هناك في
الجزئيات المخالفة الحقائق وههنا في الجزئيات المتفقة الحقائق فان الفعل
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية
والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المخالفة شخصا المتماثلة في الحقيقة واعلم ان
بعض الافاضل توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وان ذكروه في كلامهم
واستدلوا عليه بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الواجب الحرام
فيجب العزم على الفعل او العدم ما نعكاس المكلف من هذين العزمين من حيث لا يكون غافلا
ومع الغفلة لا تكليف تأمل البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو
كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين ويقابله الواجب على
الاعيان وهو اي الواجب على الكفاية واقع اجماعا كالجهاد فان الغرض منه
حراسة المؤمنين واذلال العدو واعلاء كلمة الحق وذلك حاصل بوجود الجهاد
من اي فاعل كان وكاقامة الحجج ودفع الشبه اذ الغرض منها حفظ قواعد
الدين

ان التخيير ٢

الذين من شبه المبطلين وحصوله لا يتوقف الا على احد دون من فاعل ما ومثل هذا
لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه الى
الزام ما لا حاجة اليه ولا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فيتعين ان يتعلق
وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض وقيل يتعلق ببعض غير معين والمختار
هو الاول وهو المراد بقوله وهو واجب على الجميع اي على كل واحد ليسقط بفعل
البعض وانما وجب على الجميع لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه وانما يسقط بفعل
البعض لحصول المقصود فان طلب غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة
اخرى طلب لتحصيل الحاصل وهو مح احتج القائل بما ذكرنا بانه يسقط بفعل البعض ولو
وجب على الجميع لما سقط وجوابه ان هذا استبعاد ولا استبعاد في اسقاط الواجب
بفعل الغير اذ حصل به الغرض كما في اسقاط ذمة زيد بأداء عمرو دينه وقالوا ايضا
كما جاز الامر بواحد مبهم كما في الواجب المخير جاز امر بعض مبهم هنا فان الذي يصلح
مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه فعلم عدم المانع واما وجود المقتضي فهو ان
دليل وجوب الفعل مع عدم التزام الباقين بعد قيام بعض به اي بعض كان يقتضي الوجوب
على بعض منهم وجوابه ان الابهام انما انتفى هناك لامكان تأثيم المكلف بترك
احد الامور مبهما اذ هو امر معقول فيحمل مقتضى الدليل ولا يجوز انتفاؤه هنا لوجود
المانع وهو عدم تعلق تأثيم مكلف غير معين قصدا اذ لا يعقل تعلقه بالمعين
قصدا تأثيما وهو الجميع فلا يحمل مقتضاه والتكليف فيه اي في الواجب على الكفاية
موقوف على الظن فقد يصير بحيث لا يجب على بعض دون بعض وبحيث لا يجب على احد
فلو ظنت طائفة قيام غيرها به في المستقبل او في الماضي سقط عنها ولو ظنت
كل طائفة ذلك اي قيام غيرها به سقط عن الجميع وان لزم ان لا يقوم به احد
فيلزم ارتفاع الوجوب من غير اداء ولا نسخ واجيب بان سقوط
الوجوب قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا

حصوله بفعل البعض ولهذا نسب السقوط اليه وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط
الوجوب بلا نسخ وبهذا يظهر ضعف القول بان الوجوب على الجميع في الواجب الكفائي
من حيث هو وان علل بانه لو كان على كل واحد لكان اسقاطه على الباقين رفعا للطلب
وبخالفه مع عدم الخطاب الجديد وهو باطل بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو اذ لا
يلزم منه الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض فاهمل
ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع اي وقوع ذلك الواجب من غيرها وجب على كل
طائفة ويلزمها ايقاعه من الجميع وان ظن البعض ان غيرهم اتى به وظن آخرون ان
الغير ما اتى به وجب على الآخرين دون الاولين واعلم ان المراد بالظن
على ما ذكره المص في كتبه الفقهية وصرح به جماعة ايضا الظن الغالب لان
تحصيل العلم بان الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا تكليف به وانما
الممكن فيه تحصيل الظن واما في الماضي فلان ايضا ذلك فيه حرج عظيم فالتكليف
به يؤدي الى الحرج المنفي بالاية والرواية ويشكل بان الظن انما يقوم مقام
العلم مع النص عليه خصوصا او دليل قاطع وما ذكر لا تتم به الدلالة لان
تحصيل العلم بفعل الغير في المستقبل ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المقررة
المحصلة له وبامتناع نية الفرض من الظان عند ارادة المباشرة وبان الوجوب
معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وقال الشارح انه ان كان الظن
مما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين جاز الاستناد في اسقاط الوجوب اليه
وان كان دون ذلك كشهادة الفاسق بل العدل الواحد فلا الا ان وايضا فيه
نظر لان شهادة العدلين انما كانت بان الفعل قد وقع ثم وان كانت انه يقع
او نحوه فعلى ما ترى فرعان الاول هل يشترط عدالة
المصلي على الجنازة في سقوط الفرض اشكال ينشأ من ان الفاسق لا يقبل خبره
لو اخبر بايقاع افعالها التي لا تعلم الا من قبله لوجوب التثبت عند خبره

ومن صحة

المنفي ٢ — محرر — المقررة ٤ — تمييز

ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها معتضدة باصالة الصحة من حيث انها فعل المسلم
الثاني التلبس بالواجب الكفائي ممن يسقط بفعله كاف في السقوط لكن مراعا
باستمرار الفاعل عليه حتى يفرغ ولولا اعتبار المراعاة لزم عدم وجوب الفعل
عند عروض مانع للفاعل عن الاكمال وهو باطل فلو صلى على الميت اكثر من واحد دفعة
او متعاقبة بحيث شرع المتأخر قبل فراغ الاول وقع الجميع فرضا لانه لم يسقط بالشروع
سقوطا مستمرا الى الانتهاء ومع ينوي كل الوجوب ولو صلى المتأخر بعد
فراغ المتقدم جماعة وفرادى او بالتفريق فهل يقع الجميع فرضا فيه نظر ينشأ
من ان الفرض متعلق بالجميع وانما سقط عن البعض بقيام البعض رخصة
ولما فيه من ترغيب المصلين لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل ومن
سقوط الفرض بالاولى والفرض للواجب انما يستحق المكلف بتركه اما مطلقا
او بغير بدل الاثم فهنا يجوز تركه لا الى بدل اذ لو لم يصل الباقون فلا اثم فيكون
نفلا قلت لمانع ان يمنع عدم البدلية هنا فان المجموع يدل على الافراد التاركة لو ان
دخلت فيه لان الكل مغاير لجزئه وهذا نظير الواجب المخير كما سبق فتامل ولا يخفى
عليك ان هذا اذا اعتبر نية الوجه والا فلا اشكال الا في الثواب وشبهه البحث
الرابع اعلم ان الواجب قسمان مطلق وهو ما اوجبه الشارع من غير تعليق على امر
آخر كالصلوة ومشروط وهو ما علق وجوبه على حصول امر آخر سواء كان الشرط مقرونا
به كالحج او منفكا عنه كالزكوة المشروطة بملك النصاب والثاني لا يجب على المكلف
تحصيل شرطه اجماعا وانما الخلاف في الاول فقيل الامر بالواجب امر بما يتوقف عليه
ذلك الواجب يعني ان ما يتوقف عليه واجب بنفس ايجاب ذلك الواجب مطلقا
وقيل ان كان سببا وجب والا فلا وقيل ان كان شرطا شرعيا وقيل لا يجب مطلقا والحق
خبرنا ان كلا من الاطلاق والتقييد امر اضافي يختلف بالقياس الى مقدمته فقد يكون
الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كايجاب الصلوة فانه

مستقرا ٢ — بجواز ٢ — الاشكال انما هو ٢ — المطلق ٢ — والقائل العضدي رحمه

بالقياس الى البلوغ والعقل مقيد وبالقياس الى الطهارة مطلق فانه ما لم يحصل
البلوغ والعقل لم يحصل وجوبها ويجب عند قيام وقتها وان لم تكن الطهارة
موجودة فالمقدمة فالاول شرط الوجوب وفي الثاني شرط الوجود والوجوب
والاصح من الاقوال عند المص وجماعة من المحققين انه يجب مط فهو المعنى عنه
مقدمة الواجب سواء كان شرطا او سببا وسواء كان كل من الشرط و
السبب شرعيا كالصيغة في العتق والوضوء للصلوة او عقليا كالنظر المحصل للعلم
الواجب وترك الاضداد او فعل ضد في الحرام او عاديا كالجزء الزائد في الغسل اذا
كان واجبا وغسل جزء من الراس في غسل الوجه كله في الوضوء واليه اشار بقوله ما لا
يتم الواجب المطلق الا به من المقدمات المذكورة مط وكان اي والحال كون ذلك الذي
لا يتم الواجب الا به مقدورا تحصيله للمكلف واحترز به عما لا يكون في وسعه كتحصيل
القدم في القيام والعدد في الجمعة والاعضاء في الوضوء واجب بنفس ايجاب ذلك
الواجب وهذا مذهب جمهور الاصوليين وخص السيد المرتضى رضه ذلك بالسبب
فاوجب المقدمة اذا كانت سببا لتحصيل الواجب دون غيره وهو المنقول
عن السيد ابن زهرة والقاضي بن البراج من علمائنا ونقل المقتنا اني في انه لا
خلاف في ايجاب الاسباب وانما الخلاف في غيرها لنا على المختار انه لو لم يجب
ما لا يتم الواجب الا به لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية اي الملازمة انه على
تقدير انتفاء وجوب ما لا يتم الواجب الا به وهو الشرط كما هو المفروض يجوز تركه
وعلى تقدير ترك الشرط الذي يتوقف عليه الفعل ان وجب الفعل لزم الاول
وهو تكليف ما لا يطاق لانه ح يلزم التكليف بايقاع الموقوف حال عدم الموقوف
عليه وهو تكليف بالمح والمح اي وان لم يجب الفعل لزم الثاني وهو خروج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمي التالي ظ وارد على الدليل

اعتراضات

اعتراضات الاول لا نم انه لو لم يكن ايجابا للشيء ايجابا لما يتوقف عليه جاز تركه لجواز
وجوبه بامر آخر واجيب بان النزاع فيما لم يكن هناك امر آخر يقتضي وجوب المقدمة انه هل هو
واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا كما عرفت في تحرير محل النزاع
ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا تعلق فيها امر آخر صريحا كالوضوء واجبة الثاني
لا نم جواز الترك لزعم وقوعه واجيب بان وقوع الترك انما يستلزم محالا لو كان باطلا
ولم يكن جائزا شرعا الثالث ان قولكم والا لزم التكليف بالمح وكان لم لا كان التسلط له
على الوجوب بمثل ان يقول ادى الزكاة ان ملكت نصابا وهو لا يوجد الا في القليل الثالث
واجيب بانه ما لا يسع مامورا به على تقدير عدم الشرط على ان الوجوب تعلق بها
شرعا الرابع لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال وانما المح ايقاع
المشروط عند عدمه الا في زمان عدمه والتكليف اوجب الاتيان بالموقوف عليه في الحال
لا بشرط ان يترك الموقوف عليه وحاصله انه لا دخل للايجاب في عدمه في وجود التمكن
وعدمه اللذين هما مناط صحة التكليف وعدمها واجيب بان التكليف يقتضي ايجاب
الفعل على كل حال اذ الكلام في الواجب المطلق فيلزم الوجوب على التقادير ومنها
تقدير عدم الموقوف عليه المستلزم وجوب [illegible]

وقال بعض المحققين هنا
والاظهر الاخصر في تقرير الدليل على ما اشار اليه بعض المحققين ان يقال التكليف بالموقوف
لو لم يكن تكليفا بالموقوف عليه لزم جواز ترك الموقوف عليه فيلزم صحة الموقوف بدون
الموقوف عليه وهو مح اذ المفروض امتناع تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه ونحو
ما افاده الشريف في حاشية شرح المختصر في توجيه وجوب الشرط الشرعي حيث قال
المفروض ان ليس هنا امر آخر يقتضي وجوب الشرط فلو لم يجب بايجاب المشروط
لغا ان يترك الفعل المشروط تمام ما امر به فاذا اتى به حال عدم الشرط صدق

انه اتى بجميع الامور فيجب صحة ما اتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف و
هنا ينفي حقيقة الشرط المستلزم انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون
الشرط الشرعي شرطا للفعل قطعا هف واعلم ان المص اراد بالشرط والمشروط
هنا الموقوف عليه والموقوف ليشمل السبب كما اشار اليه وانه اكتفى بذكر الدليل
في الشرط عند ذكره في السبب لجريانه فيه على ان القول بوجوب الشرط دون
السبب لم يذهب اليه ذاهب اصلا ح السيد المرتضى رضه على ما حكى عنه و
كان عدم ايجابه ذلك لما كان ايجاب الشيء ايجابا لما لا يتم الا به اذا كان سببا لتحصيله دون كونه شرطا بان
المسبب دون وجود السبب واجب حيث لا مانع لا يعهد وجود الشرط اذ لا يجب
حصول المشروط عند وجود الشرط بل يجاز تركه ما جاز الترك اي ترك المشروط
عند حصول الشرط جاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط ابقاء
القدرة عليه بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه اي المسبب يكون
واجبا اي واجب الوقوع فلا يقع التكليف به لانه غير مقدور لوجوبه بسببه وحاصله
ان في الاول لما جاز وقوع المشروط عند الشرط وجاز عدمه و وقوعه جاز
التكليف به عند اتفاق او وقوعه كالزكوة عند اتفاق وجود النصاب بخلاف
الثاني فانه لا يمكن عدمه و وقوعه كانه اراد بالسبب العلة التامة لا المقتضي
في الجملة وفي ما ذكره نظر لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو
مناط الوجوب في السبب فانه كما يمتنع وجود المسبب بدون سببه كذا يمتنع وجود
المشروط بدون شرطه وهو ظاهر والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج
عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف
به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مط وليس الكلام فيه وانما الكلام في الواجب
المطلق قلت الظ ان التكليف بايقاع الواجب عند اتفاق الشرط لا يخرج الواجب
عن كونه واجبا مطلقا اذ التكليف ان كان مطلقا لا يشترط فيه التكليف بالشرط

لكن يجوز ان يتحقق بوقت وجوب الشرط فلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه ولو
يكون من قبيل الواجب المشروط سلمنا لكن قد علمت ان كلا من الاطلاق والتقييد امر نسبي
فجاز ان يكون بالنسبة الى تلك المقدمة مطلق وان كان بالنسبة الى الوقت
مقيدا نعم يمكن ان يجاب بان التكليف اذا اختص بوقت الشرط فاما ان يتعلق بما
هو المط او لم يتعلق به فيجوز صحته بدونه انا نقطع النظر عن الخارج وهو محال
بل الكلام في الامر المطلق الذي لا يتقيد بوقت دون وقت فتقييده به خلاف
الظ وانت خبير بان التكليف على راي المرتضى لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها ح لازمة لا يمكن
تركها بوجه فلا يمكن ان يكون متعلقا بالاسباب حتى يراد امر متعلق ظاهر بمسبب فهو
في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان ظاهرا وسيلة واحتج بعض
مشايخنا المعاصرين اطال الله بقاءه على عدم الوجوب في غير الشرط بان ليس لصيغة
الامر دلالة عليه باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر ولا يمنع عند العقل تصريح الآمر
بانه غير واجب كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب عليه
لا على عدم قطع المسافة وفيه نظر اما الاول فلانا لا نم عدم دلالة اللفظ عليه مطلقا
بل دلالة الالتزام ثابتة ضرورة ان الامر بالواجب يقتضي تحصيل ما يحصل به واحد كيف
وقد جعل وجوب الفعل مشروطا به وموقوفا عليه ملزوما لوجوبه فاما طلب الفعل
فقد طلبه حين هو موقوف عليه سواء كان مشعورا به او لا فطلبه لازم
وجوب المقدمة لازم بين لايجاب المشروط بها وهذا القدر استفاده كون اقل
الحمل ستة اشهر من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فانه لازم من الآيتين وان لم يقصد ذلك لولا امتناع الذهول عن
انا لا نم ان يكون امر بالواجب المطلق مستلزما لوجوب مقدمته باللزوم العقلي
يعني لا يمكن تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي ما يقابل الشرعي يعني ان العقل

يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبمجرد ذلك الامر منه
يلزم ان يجب ما يتوقف عليه والقاضي بذلك هو العقل فوجوب الشرع ليس خطابا
اصليا انما هو خطاب تبعي ومن هنا يمكن ان يقال ان مقدمة الواجب في المطلق
واجبة مطلقا سواء تعلق بها العقل الخطاب اصالة ام لا اذ المقصود استنباط
حكم الوجوب مطلقا وليس المراد ان الامر بالواجب نفس الامر بالمقدمة كما زعم
بتحرير محل النزاع بل المراد انهما حصلا بجعل واحد وعلى هذا يندفع ايضا ما يتوهم
ان اريد بعدم صحة الموقوف بدونه الموقوف عليه انه لا يمكن الفعل دونه فلا
من الدليل ان الواجب لا يمكنه انه لا يتم به فكذا غير محل النزاع وان اريد انه
ليس شرعا صحيح الفعل ثم وهو المدعى وجه ما ذكرنا ان النزاع اعم من ذلك كما عرفت
واما الثاني فانا نقول اللزوم ليس منحصرا في التطابق كذلك والتصريح بخلاف
الظاهر غير ضائر واعلم ان مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا
كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله لا عتق الا في ملك او عقلا كالمشي
للحج لاقتضاء العقل عدم تحقق الحج الا بالمشي الى الموضع المخصوص او يتوقف
عليها صحته كتوقف الصلوة على الطهارة قلت ويمكن ادراجه في الاول كما نقل
بعضهم او يتوقف عليها العلم بوجوده وهو على قسمين احدهما ان يكون لا للقياس
بالغير فيجب ذلك لحصول اليقين او لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان
بذلك الغير فيجب الاتيان به لليقين بحصول الواجب فالاول كتوقف العلم
بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان بالصلوة الى كل واحد
من الجهات الذي وقع بينها الاشتباه والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه
ويمكن ارجاع هذا ايضا الى الاول ولما فرغ من تحقيق المسئلة ما يحتاج عليها
اشار الى بعض ما يتفرع عليها فقال ومن هذا الباب اي باب ما لا يتم الواجب
الا به ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة بجهة مغايرة لها فانا نعلم بالصلوة

الى القبلة متوقف عليها وكذا ايجابها عند اشتباه الثوبين اي الطاهر بالنجس مع فقد
غيرهما ومما يتفرع اشتباه نكاح المشتبهة بالاخت اذ الواجب كف النفس عن الحرام
ولا يمكن الا بالكف عنهما لحرمة احدهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها لا انهما محرمتان
بالذات ولو لم يعين المطلق الذي له زوجتان الطلاق بان قال احديكما طالق
وقلنا بصحته اي بصحة الطلاق من غير تعيين لشخص المطلقة احتمل القول بتعين الكل
تحريم الجميع اذ الطلاق يقتضي حرمة احدهما وحل الاخرى فلا تعين والاجتناب عن المحرمة
واجب وهو على التعيين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما فيجب كوجوبه في المشتبهة بالاخت
والفرق بين الفرعين ان الاخت في الاول محرمة في نفس الامر دون الثاني فان
كلا منهما يحتمل الحل والحرمة والقدر المشترك محل الحرمة وهو يتعين نوعي ولا حاجة الى
تعين الشخص وبهذا يظهر ضعف ما قيل في وجه الاباحة كما سيجي فان قلت لا نم ان كلا
منهما محتملة للحل والحرمة بل الله يعلم المحرمة فالمحرمة في علمه وفي نفس الامر متعينة
فلا فرق بين الفرعين قلنا لا يلزم من ذلك الا التعلق على بان هذه المتعينة محرمة بعد تعين الزوج
وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل قبل البيان لان علمه مطابق للمعلوم على ان تغليب
الحرمة على الاباحة مرجح لتحريم الجميع واحتمل الاباحة اي اباحة الجميع لان الطلاق في نفسه
في نفسه وليس محلا لتعلقه بغير معين وهو احدهما قبل البيان فقبل التعيين لا يكون
الطلاق موجودا لان الموجود ما له صلاحية التاثير في الطلاق عند افتراقه بالتعيين
وفيه نظر قد علمت بجهد واعلم ان الواجب اما معلق بمقدار معين كغسل اليد
او لم يكن معلقا بمقدار معين بل علق على اسم يتفاوت بالقلة والكثرة كمسح مقدم
الراس في الوضوء فيجوز فيه الاكتفاء باقل ما يطلق عليه الاسم لانه متيقن والزايد
غير مضبوط فالزايد يشمل الاسم على هو واجب فيه ام لا اقوال للفرق فالتمايز على الجمع
او فعله دفعة على التعاقب وربما توهم ان ذلك من اقسام المقدمة فنفرعه عليها
وليس منها اذ المراد بالزايد زايد لا يتوقف اداء الواجب عليه فهو لو لم يات به
يتم

تشخيص كما هو مذهب جماعة من الفقهاء

والمرتبة

لازدي الواجب بدونه وقد صرح بذلك بعض المحققين فكان ايراد المص له في هذا الباب
لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب يدل على ذلك عبارته في شرح حيث قال
اختلفوا في الواجب الذي لم يقدر بقدر كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد
على قدر الاقل هل توصف الزيادة بالوجوب قال قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر
واحدة والامر في نفسه واحد هو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال
والكل امتثال والحق عدمه لان الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها
فلا يكون واجبة ولما كان المختار عند المص عدم الوجوب قال والزايد على الاقل اي
اقل ما يطلق عليه اسم ذلك الواجب ليس بواجب كما في الطمانينة في الركوع والسجود
ومسح بعض الراس وزيادة لتسبيحة واحدة فيهما وعلى الاربع في الاخيرتين او زيادة
الحلق او التقصير على مسماه او في الهدي على واحد وغير ذلك لجواز تركه اي
ترك الزايد لا الى بدل وهو اية عدم الوجوب وفيه منع كلية الكبرى ومنع عدم البدلية
هنا فان المجموع الواقع كيف كان بدل عن الافراد الناقصة وان دخلت فيه لان الكل
مغاير لجزئه وتدفع مثلا في القصر والتمام في مواضع التخيير فان الاخيرتين يجوز تركهما
في القصر مع انه لو اتم كانتا واجبتين نعم يمكن ان يبقى على تقدير التعاقب
يرتب الذمة بفعل الجزء والاصل عدم وجوب الزايد وان امكن سقوط الحكم
به فانه مجرد الامكان غير كاف على ان المص سيقول بان الواجب هو الماهية
المتاتية في ضمن الماتي به زاد ام نقص فهو كالخصال الواجبة على التخيير كما عرفت
واذ قد علمت حكم الزايد الذي يمكن تادية الواجب بدونه فاعلم ان الذي لا يمكن
تادية الواجب بدونه من الباب فان غسل جزء من الراس مثلا في غسل الوجه في الوضوء
واجب بالتبعية كغسل الوجه وكذا صوم اول جزء من الليل بالتبعية لا بالاصالة
لوجوب صوم النهار بتمامه لما بينهما من التقارب وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه عليه بالاصالة
وكذا بطلان الصلوة في الدار المغصوبة فيما يظهر لان الامر بالصلوة المغصوبة

في المسلم

ان اخلت

فمن

واجب

لم يتفرغ لهما

امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص وذلك الكون جزء الحركة والسكون وهما جزء
الصلوة فيكون هذا الكون جزء هذه الصلوة وذلك الكون الذي في الدار المغصوبة
منهيا عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها كان ذلك الكون مامورا به
لان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به على القاعدة فيكون الشيء الواحد مامورا به
منهيا عنه في حالة واحدة فيلزم من ذلك اتحاد متعلق الامر والنهي وانه محال اتفاقا
وقد يقرر بعبارة اخرى فيقال لو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها كان ذلك الكون
مامورا به لان الامر بالكل مستلزم للامر بالجزء ثم قال الشارح في هذا الدليل
نظر فانه انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك
كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم تشتمل على الصلوة المامور بها
امامع هذا التقدير وهو الواقع فلا وحاصله ان حصول الصلوة في الدار المغصوبة
مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة ثم قال والحق ان يقال ان الصلوة
في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء مستلزم
للنهي عن ضده على ما ياتي والنهي في العبادات يدل على الفساد والنهي قلت لا يحتاج الى
هذا التكلف مع ما عليه كما سيجي بل النهي هنا نهي عن الكون الذي هو جزء الصلوة
فيكون النهي في نفس العبادة وسيجي لذلك زيادة تحقيق واستدل ايضا بانها
لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار جهتين فيكون مامورا به من حيث
انه صوم منهيا عنه من حيث انه في يوم النحر واجاب ابن
الحاجب في المختصر وشارحه بوجهين احدهما ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم
لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب فكان كل بدون الاخر
وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه وثانيهما ان نهي التحريم ظاهر
في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا وقد تعتبر الجهتان بدليل خاص
شرعي يوجب مخالفة الظاهر فيه بخلاف نهي الكراهة فانه ينصرف الى الوصف غالبا

المركبة

تفسيرا

ويمكن الجواب عن الاول بان الصلوة في الدار المغصوبة لا ينفك ايضا عن الاضافة
وايضا لنا ان نقول لو كانت صحيحة لكان صوم القضاء يوم النحر صحيحا وعن الثاني بوجهين
الاول انه انما لو كان الظاهر من النهي التحريم فالصحة الا وعموم موجود في الدار المغصوبة
فلا يمكن العدول عنه والحكم بالعذر بسبب ظاهر الاية الدال على وجوب الصلوة من
غير تقييد بمكان اذ لا يعدل عن الظاهر بالظاهر الا اذا كان اقوى وهو ممنوع فيما
نحن فيه الثاني ان ظاهر الاية كما دل على اطلاق وجوب الصلوة من غير تقييد بمكان
فكذا الدليل الدال على وجوب قضاء الصوم مطلقا لا يتقيد بزمان فينبغي العدول
عن ظاهر النهي بمقتضى ظاهر دليل وجوب القضاء الدال على الاطلاق ولم يوجد
دليل شرعي يعدل عن الظاهر بسببه في هذا الموضع والاجماع المدعى هنا لا اعتداد
به عندنا قطعا وعندهم لمخالفة احمد وانت اذا تاملت في كلام المختصر وشرحه ظهر لك
بطلان الصلوة في الدار المغصوبة على سياق كلامهما وانه نقل عن الشافعي اجمع القائلين
بصحة الصلوة في الدار المغصوبة بان المامور به شرعا هو الصلوة مطلقا من
غير خصوصية المكان فمتعلق الامر في الحقيقة هو الكون المطلق الذي هو جزء
الصلوة المفروضة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة اوغيرها لا هذا الكون المخصوص
بحيثية انه في الدار المغصوبة وكذا النهي عن الغصب المتعلق بمطلق الكون في الدار
المغصوبة اعم من ان يكون جزء للصلوة ام لا فمتعلق الامر في الحقيقة هو المفهوم الكلي
كون الصلوة مامورا بها باعتبار اشتمالها على ما هو مامور به ولا شك ان الغصب
ليس ان ... لا يتعلق الامر والنهي في الحقيقة بما اتحد بالنسبة الى الظاهر
بناء على ان افراد المتعلقين كما لا واحدا فيها فظهر الانفكاك بين متعلقين كما في الصلوة
في الامكنة المكروهة كمعاطن الابل والحمامات وجواد الطرق فانها واجبة باعتبار
كونها صلوة مكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة والجواب ان النهي
عن الامكنة المكروهة نهي تنزيهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في الصلوة

كمعاطن م

دنعطن

بالمعين

في المعطن والتعرض للسيل في الصلوة في الوادي ومنع المارة في الصلوة في الجادة و
الرشاش في الحمام وشبهها بخلاف الصلوة في المكان المغصوب فان المنهي عنه هو المامور
بعينه فان المامور به نفس الكون الذي هو جزء الصلوة والمنهي عنه هو هذا بعينه والحاصل
ان النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على الكون المطلوب في الامر بالصلوة عين
هذا الكون لاستحالة امر الشارع بما هو منهي عنه والقول بانه قد لا يتعلق الامر بذلك
التخصيص المخصوص الطلب غير مقيد اذ لا يتصور ذلك في شانه تعالى فهو سبحانه حين
طلب الصلوة كان يدرك انه نهي عن الكون في المكان المخصوص فاذا طلب الكون في مكان
في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع وبالجملة لا معنى لتعلق الثواب
والعقاب على فعل واحد مخصوص وبهذا يظهر الجواب عما استدلوا به من انه لو امر
السيد عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك
المكان فانا نقطع بكونه مطيع وعاص بجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكان في تنزيه
وهو ان الظاهر من كلامهم ان كراهة الصلوة في الصور المخصوصة ليست لهذه الاحوال
المنفكة الخارجة بل الكراهة لا تنفك عن الصلوة في تلك الاماكن والاوقات
مع قطع النظر عن هذه الخارج فهي مثل الصلوة في الارض المغصوبة بعينها فيلزم
كون الكون الواحد الشخصي عبادة واجبة ومكروهة بل الاظهر في الجواب ان الكراهة
في هذه المواضع ليست بمعناها المتعارف المقابل للواجب والمندوب التي لا يمكن اجتماع
مع احدهما في شيء واحد بل بمعنى الاقل ثوابا من غيرها فتامل البحث الخامس في
الامر بالشيء على وجه الايجاب هل هو نهي عن ضده او يستلزمه ام لا وليس الخلاف في
مفهوميهما لتغايرهما ولا في ان احدهما يتصور بدون الاخر اذ الامر مضاف الى الشيء
والنهي الى نقيضه ولا في لفظهما لاختلاف صيغتهما وانما النزاع في ان ما صدق
عليه انه امر بالشيء هل يصدق عليه انه نهي عن ضده مطلقا او ضده العام سواء فسر النهي
بالكف عن المامور به كما هو المشهور او بالاضداد المعينة لا بخصوصياتها بل بعنوان

ز الصلوة م

التحقيق م

الصلوة

كونها اضدادا للشيء المعين الذي كان مامورا به او بالتفسير الاول فقط ومتضمن لما هو
انه مستلزم له بالتضمن او الالتزام او ليس يدل عليه اصلا اقوال وهنا هو نفرد بوجه
محل النزاع وان كان كلامهم مختلفا في بيان محله من المعاني المذكورة للضد ومختار
المص ان الامر بالشيء على وجه الايجاب يستلزم النهي عن الضد العام الذي هو الترك
استلزاما بالذات لوجود الدلالة التضمنية لان الامر الوجوب كما هو المفروض و
تحقيق الوجوب انما هو بالمنع من الترك اذ معنى الوجوب كما ان اقتضاء الفعل فالمنع
من الترك جزء مفهوم الترك نقيض الفعل والممنوع جزء منه فالمنع من النقيض جزء
الوجوب فالامر الدال عليه يدل على المنع من النقيض بالتضمن لانه دلالة اللفظ على جزء ما
وضع له فالامر بالشيء يستلزم النهي عن نقيضه بالتضمن لا يرد تعريف الوجوب بذلك رسمي
فالمنع من النقيض خارج لازم فالدلالة الالتزامية لانا نقول لا نم انه رسم فان تمامية
الامور الاعتبارية بما اعتبره المعتبرون ولو سلم فلا يقدح في اصل الدعوى اذ على التقديرين
ذلك يدل الامر على النهي عن الضد ويستلزمه ايضا فان قيل لا نم ان المنع من الترك هنا
وانما يكون كذلك لو كان فعلا لا كفا فان النهي طلب كف عن فعل لا كف كما ان الامر طلب
فعل غير كف ولو صلنا الكف عن المامور به منهيا عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف
قلت لا نم ان النهي طلب كف عن فعل لا غير كف والا لزم ان يكون لا تكف نهيا وكنا الا
ثم ان الامر طلب فعل غير كف والا لم يكن مثل كف امرا وتوضيح المقام انا نقول قال السيد لعبده
مثلا اقعد فهنا منه ان مانيان للمامور به احدهما عدمي والاخر وجودي فعل ما القعود
مناف للمامور به لانه اي بنفسه وهو وجود القعود لانهما نقيضان والمنافاة بين
النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على المنع عن ضده او على النهي عن عدمه
وذهب بعض المعتزلة واكثر الشافعية الى انه ليس هو ولا يستلزمه اذ لو كان كذلك
ما عقل الامر بالشيء بدون تعقل النهي عن الشيء مع الغفلة عنه مع انا نعلم ان الموجب
للشيء قد يغفل عن ضده وجوابه انا لا نم انه قد يغفل عنه فانا بينا ان المنع من الترك الذي

جزء الوجوب

بالمعين

جزء من الوجوب فالمفيد للوجوب متصور له والمتصور للكل متصور للجزء فيلزمه تامل
اذ لا يلزم لكل ما علم ان يتصور ما صدر عنه لذاته على التفصيل لو كان المراد به معنى
اخر كما سيجيء فاذا واما النهي عن الضد الوجودي كالقيام في المثال او الاضطجاع
فلازم للامر بالقعود مثلا بالعرض اي بالاستلزام ووجهه ان القيام مثلا يستلزم
عدم القعود الذي هو نقيض القعود فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان
فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال
على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالاستلزام والامر قد يكون
غافلا عنها اذا كان غير الواجب نفي فالمنافاة الذاتية ليست الا بين المامور
به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان الامر
مستلزما للنهي عنها بالعرض واقول في الفرق نظر بل تامل ثم لو نسر امر الايجاب بطلب
الفعل مع المنع من الترك اما لو فسر بانه طلب فعل الجانبين فلا وايضا الايجاب حامل
للامر ولا يلزم تصوره اصلا لما عرفت من الفرق بين حصول الشيء وتصوره فعلى هذا
لا يلزم تصوره لا اجمالا ولا عاما حتى يلزم حصول تصور الترك بالبال ولو
سلم فاللازم تصور الايجاب الجزئي المتعلق بالفعل المتعين وتصوره لا يستلزم
تصور الترك لانه معتبر في هذا المفهوم لا في جزئياته اذ لعله عرض من لها والتحقيق
انه لا شك اذا امر بفعل معين قد لا يتصور حين الامر كون المامور عن تركه لاهامل
بان يتصور ضدا معينا او اضدادا معينة بخصوصياتها بل باعتبار كونها اضدادا
للشيء المعين الذي كان مامورا به او بان يتصور الكف عن المامور به اي نفس الضد
العام بل منها وذلك ظاهر بالوجدان فان من المعلوم ان من امر العبد بفعل
معين لا يجب ان يتصور حين الامر ضدا لذلك الفعل المعين بخصوصياتها وذلك ظاهر
وكذا لا يحصل في ذهنه مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم لفظ الكف على ما لا يخفى من
راجع وجدانه فالفرق بين الضد العام وهو العدمي وبين الخاص اعني الوجودي

وانت خبير ان هذا انما يرد اذا كان المراد بالالتزام ... لا التزام ... م

فيجود م

ولا عاما بان يتصور الاضداد المعينة لا بخصوصياتها م

ليس بواضح اذ كما لم نعم حين الامر تصور الضد الخاص لم يلزم تصور الضد العام لشيء
من المعنيين بعضا الحكم في الخاص اظهر وهما في التحقيق سيان في كونهما مطلوبا
تبعا او بالعرض لا قصدا وبالذات فلا يلزم الشعور بما هو مطلوب تبعا وهذا
كما ان ايجاب الفعل ايجاب للمقدمة مع ان الامر ربما لا يتصور المقدمة حين
الامر ولم يكن له شعور بها على ما مر وهو وان لم يكن يتصور في اوامر ربنا لكن
ليس النزاع في خصوصية المأخذ وما كان بالنظر الى ما يخرج عن مفهوم اللفظ بل
النزاع في ان يقتضي صيغة الامر ما نعلم من ذلك ان ما لزم من الخطاب
الصريح وان تصور بمقتضى الصيغة تصور الطالب له يكون حكما وخطابا
نعم لم يكن خطابا صريحا وايضا لا غرض يتعلق للفقيه الآن ان الامر يستلزم النهي
استلزاما عقليا لا شرعيا بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع فاذا امر
الآمر بفعل يتصدى بذلك الامر منه يلزمها ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل
والنهي بالضد لازم لهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا شرعيا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب وليس المراد الاستلزام العقلي
بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره واستجير بانه يشترط في كون الامر
نهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما نقله جماعة وان اطلقه اخرون لانه لا بد ان
ينهى عن الترك النهي عنه حين وروده النهي ولا يتصور الانتهاء عن ترك الاتيان
بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه موسعا ولانه لو كان مطلق الامر الموجب
مستلزما للنهي عن ضده لزم ان ايجاب واجب تحريم كل ما هو ضد له من الواجبات
وغيرها ومعلوم انه ليس كذلك لوجوب الصلوة والحج وغيرها ولهذا غير بعيد
عدم صحة الصلوة لمن عليه دين مع سعة الوقت بالطلب والتضييق وح يمكن
ان يستدل على ان الامر يستلزم النهي من الاضداد الوجودية بان الواجب المضيق
وهو فعل المأمور به لا يتم الا بترك الاضداد الوجودية وما لا يتم الواجب الا به

نوواجب

فهو واجب كما سبق وهو وان كان دليلا خارجا عن محل النزاع الا انك قد عرفت قصد
الفقيه وبانه لو لم يحرم الضد الخاص وتلبس به المكلف كالصلوة بالنسبة الى اداء الدين
مثلا فان بقي الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف بالضدين وهو تكليف محال
باطل وان لم يبق خرج الواجب المضيق عن كونه واجبا وهو خلاف المفروض فيلزم كون الصلوة
ح منهيا عنها والنهي موجب للبطلان ولو سلم تماما كما يلزم من الامر عدم كون الضد
الخاص الواجب الموسع مطلوبا وهو بطلان الضد في وقت ذلك المأمور به وهذا في
غاية الوضوح لانه على التقدير وجود ذلك الخاص فالاشتغال به اما ان يجب ذلك
الامام لا دليل لسياق الكلام الى اخر الدليل فيكون باطلا فيكون مطلوبا للشارع لانه
الح وهذا من سوانح الفاضل المعاصر واجاب عنه شيخنا الشريف بانا نمنع الاوامر
الدالة على وجوب اداء الدين على الفور خلافا لما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب كما انه
مع تضيق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين مضيقا في الحال
او لا غير نظر اذ لا دليل يخصص مخصص للتخصيص ومع وجوده يخرج عن محل النزاع والفرق
بين تضيق وقت الفريضة وبين اتساعها ظاهر للاتفاق ولا ترجيح النزاع ودفعها الاضرار
على صاحبها فيه بخلاف حق الادمي فانه قد يفوت له مصالح شتى بذلك واستدل
القائل بعدم الاستلزام في الوجودية بانها ليست نفس الترك المنهي عنه ولا جزء
ولا علة فيه ولا معلولا علة داخلة فلا يلزم من تحريمه تحريمها وبانه لا امتناع في
ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا الامرين لكن احدهما مضيق والاخر موسع فان
قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت
واثمت بالمخالفة في التقديم وجوابهما ظاهر مما تقدم وقيل لو كان الامر بالشيء
مستلزما للنهي عن ضده الوجودي لزم الالتزام الفضيح وهو نفي المباح كما قاله الكعبي
مثلا اذا كان الامر بالصلوة نهيا عن اضدادها الوجودية كان كل ضد لها
سواء كان مباحا او غيره حراما فيلزم حرمة الصلوة من حيث انها ترك للحج

وبالعكس وحرمة المباح لكونه تركا للضد الواجب وجوابه ان المباح ليس منهيا عنه في الصورة
المذكورة لذاته بل هو منهي عنه لما يستلزمه من ترك الواجب لما علمت ان الضد
الوجودي لازم بالعرض وذلك لا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة
اذا استلزمت ترك واجب اخر وان كانت واجبة لذاتها لا امكان اجتماع الوجوب
والتحريم بالنظر الى جهتين على انا نمنع لزوم ذلك وذلك لان الامر بالشيء انما يكون
نهيا عن ضده في وقت كونه مأمورا به مضيقا لادائها كما عرفت والشيء لا يكون مأمورا
به دائما بل في بعض الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب والمباح في وقت اخر فالزم على
هذا حرمة الحج والاكل في وقت الصلوة وحرمة الحج في وقت الحج وذلك واقع لا يرد
هذا تشكل بالواجبات الدائمة الثابتة الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل
الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات
بل هو شرط لصحتها وما قيل ان الواجب لا يتحقق الا بالمنع من الترك ومعنى ذلك انه
لا يجوز تركه فيما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وذلك يعكس النقيض وقوله في الكعبي
بوجوب المباح محتجا بان كل مباح ترك حرام فالسكوت ترك القذف والسكون ترك
القتل وكل ترك حرام واجب فيكون المباح واجبا وينعكس الى بعض الواجب هو المباح الذي
يجوز تركه فبعض الواجب يجوز تركه لا نقول لانه ان ترك الحرام نفس فعل المباح
غايته انه لا يحصل الا به لانا نقول ان ذلك لا يضرنا اذ ما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب بعيد لانه في مصادمة الاجماع الواقع على ان الفعل ينقسم الى
مباح وواجب ولا شيء من المباح بواجب ايضا كونه يترك به الحرام ليس حاظرا
به بل جميع الاحكام كذلك كالواجبات والمحرمات والمندوبات فيلزم كونها واجبة
واجاب عن هذا بانه لا يمتنع كون الشيء واجبا حراما ومندوبا واجبا باعتبارين
ويمكن الجواب عن اصل الحجة بان الانسان قد يخلو عن جميع الافعال كلها
بناء على ان الاجسام مستقرة وليست محتاجة كما سيجيء وح لا نسلم ان ترك

ای المباح

والمكروهات الحرام

الحرام لا يكون الا بفعل مباح لجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك مع
وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال واما مع انتفاء
الصارف وتوقف الامتثال على فعل شيء منها للعلم بانه لا يتحقق ولا يحصل الا
مع فعله فان قلنا بوجوب مقدمة الواجب فلتزم الوجوب في هذا الفرض وح
فيرتفع ولا شك ان الاشتغال في ضد الزنا مثلا واجب من جهة انه يترك
به الزنا وان كان مباحا من جهة اخرى على ان اللازم في ترك الحرام الذي هو
حكم الشارع وجود القدر المشترك بين فعل مباح ما او واجب او مندوب او
مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائط فعل الحرام كالتصور
والشوق والارادة وغير ذلك وذلك لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة
للوجود وعدم المانع وحصول الشرط من جملتها ففي صورة لم يتحقق تصور الزنا او
الشوق اليه او الارادة لم يحتج في تحصيل الكف عن الحرام الى تحصيل المانع عنه
كفعل المباح او الواجب فعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب
معين لا مخير اذ يحصل المطلوب الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى مع انا لو خلينا
في الصورة اذا الشوق اليه او الارادة له وح لو اشتغلنا بفعل مباح او واجب
مثلا كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف
عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام باقيا على حاله من جهة
عدم الشرط والحاصل انه لا يجب علينا في هذه الصورة فعل المباح او غيره
لتحصيل الكف عن الحرام نعم عند توجهنا الى الاباحة شيئا فشيئا اليه بحيث يخلو من
انفسنا انه لو لم نشتغل بضده لفعلنا ذلك الحرام لا شك انه يجب علينا
فعل المباح واما واجب فدليله لا يقوم عليه تامل وقول بعض الفقهاء بوجوب
الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع جواز تركهم له بالاتيان به بعد زوال
العذر يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم لقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه

ح

او غيره كما عرفت ولا اصل لما انكر ذلك بل هو تمام جوابه في كتب الفقه ثم فان اراد الكعبي بذلك هذا المعنى فحق وان اراد ان فعل المباح

فهو شهدوا الشهر فيجب عليهم مع جواز الترك اجماعا فيثبت ان بعض الواجب يجوز تركه
وايضا يجب عليهم قضاء الصوم المتروك وذا يدل على وجوب الاداء خطاء فان
جواز الترك وهو موجود في هذه الصورة بالاجماع ينافي الوجوب فلا يلزم وجوب
الصوم عليهم بالنص اذ لا يكفي في وجود الشيء تحقق مقتضيه لجواز تخلف المقتضى
لمانع مختص فلا بد فيه من دفع المانع وههنا العذر وهو الحيض والسفر والمرض موانع
مانع وايجاب القضاء الذي استدلوا به لوجوب سبب الوجوب ووجود سبب
الوجوب كاف في وجوب سقوط القضاء بدليله من دون الوجوب السابق فلا يدل عليه
اذ لو يجب توقف على الوجوب لم يجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت فان قلت ما
ذكرتم انما يتم لو اريد بالوجوب وجود الاداء اما اذا اريد نفس الوجوب فلا اذ
المانع المذكور انما يمنع وجوب الاداء لا نفس الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة
الى النائم وان لم يثبت وجوب الاداء قلنا هذا مبني على عدم انفصال احدهما
عن الاخر في البحث والنزاع في جواز ترك ما وجب اداء كما قال ابن [illegible]
وقد مضى تحقيق المقام البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز بالمعنى
الاعم اذا عني الاذن في الفعل ولا يجوز ان يراد به المفسر بعدم الحرج في الفعل
والترك لانه ينافي الوجوب فلا يكون جزءا منه فلا يصح الاستدلال الا ح وانما بقي قلنا
الجواز لان المقتضي للجواز هو الامر الدال على الوجوب المركب من جواز الفعل
والمنع من الترك موجودا انما يدل على الوجوب المتضمن للجواز لكونه مقتضيا للجواز
ويدل عليه والمانع وهو النسخ اي نسخ الوجوب لا يصلح ان يكون معارضا
لان معارضته له انما هي في ارتفاع الوجوب المركب ورفع المركب لا يستلزم
رفع جميع اجزائه بل يكون بسبب رفع بعض اجزائه فجاز ان ارتفاع الوجوب ههنا
بارتفاع المنع من الترك احتج الغزالي على القول بان الفعل بعد نسخ الوجوب
لا يبقى جائزا بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر من تحريم او اباحة ويصير

الوجوب

الوجوب بالنسخ في نفيه العدم اولا بان الجواز بالمعنى الاخص وهو الاباحة المفسر
بعدم الحرج في الفعل والترك مناف للوجوب ضرورة ثبوت الحرج في الترك فيمتنع ان
يكون جزءا له وثانيا الجواز بالمعنى الاعم وهو الاذن في الفعل الذي هو جنس للوجوب
والندب والاباحة لكونه تمام المشترك والجنس لا يوجد الا باحد القيدين الذي هما
فصل له ضرورة تقوم الجنس بالفصل لان الفصل علة له لامتناع العكس والا
لزم انحصار الجنس في النوع لاستلزامه ح هذا الفصل وامتناع عدم عليته
ثم منهما فلاحد الاول الاستغناء من الطرفين وعدم تالف الماهية منهما فثبت
علية الفصل للجنس وتقومه به وهو اي احد القيدين اما جواز الاخلال بالفعل
كما في المندوبات والمباحات او عدمه اي عدم جواز الاخلال كما في الواجبات
واذا لم يكن وجود الجواز الا باحد الفصلين فلا يبقى بعدهما بل يرتفع بارتفاعهما للزوم
ارتفاع المقوم عند ارتفاع المقوم فيرتفع بارتفاع الوجوب لتقيده بفصل هو ثبوت
الحرج في الترك سواء ارتفع الوجوب بارتفاع الجواز او بارتفاع هذا الفصل اعني
المنع من الترك لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب منع كون الفصل علة تامة
للجنس ونمنع لزوم الاستغناء على ذلك التقدير لجواز ثبوت العلية في الجملة سلمنا
لكن لا نم عدم تالف الماهية منهما انما يكون كذلك لو كانت حقيقية لا اعتبارية واذا
كان مسلما في الجملة لا يلزم الانحصار في الفعل اذ ذاك في النامية على ان الجنس [الجنس]
يستدعي فصلا من الفصول لا معينا ليلزم الانحصار فلا يلزم من ارتفاع فصل
معين ارتفاع الجنس وانما ذلك على تقدير التقوم بفصل معين دون غيره فيجوز عند
انتفاء فصل المنع من الترك ان يتقوم الجواز بفصل اخر فجاز ان الناسخ يرفع
احد القيدين وهو عدم جواز الاخلال بالفعل فيبقى القيد الاخر وهو جواز
الاخلال بالفعل لكونه صالحا لان يكون فصلا مقوما له فان قيل يلزم من ذلك
الاعتراف بان المراد بالجواز المتنازع في بقائه بالمعنى الاخص المباين للوجوب

لان الباقي بعد نسخ الوجوب الاذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين الجواز
بالمعنى الاخص فلا يصح الاستدلال على ابقائه بانه جزء الوجوب اذ هو مباين له قلنا
المستدل على بقائه هو الاذن في الفعل واما عدم الحرج في الترك فانما لزم من
ارتفاع نقيضه وهو الحرج في الترك لا من كونه جزءا من الوجوب وهو ظاهر واعلم
ان المص في يذهب الى قول الغزالي واجاب عما استدل به على مختاره ههنا
بما حاصله المنع من وجود المقتضي فان الجواز بنوعه جزء ماهية الوجوب وقد مر [illegible] بينهما
وبين الاحكام الثلاثة الاخر لا يتحقق بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم
يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة ضروري وح فالشك
في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي واما الدعم تعلق النسخ بالجميع
معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان الظاهر
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره والنسخ لا يدفع بالاحتمال فان انضمام
القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت ولعل هذا القول اظهر لا
يخفى عليك ان دليل المص ههنا لو تم لكان دالا على بقائها الاستحباب وتوضيحه
ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع
المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي منه هو ما [illegible] الوجوب
هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه النسخ
حصلت حقيقة الندب وكان هو الباقي انتهى الفصل الثالث (الرابع) في المأمور
به وفيه مباحث الاول الامكان شرط التكليف وح يمتنع تكليف ما لا يطاق
وذلك مذهب المعتزلة كافة وعليه صاحب الاحكام وابن الحاجب
والمحققين لان تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة فان كل عاقل يجزم
بقبح تكليف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران والله تعالى منزه عنه
اي عن القبيح وقالت الاشاعرة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب

ابو الحسن

ابو الحسن الاشعري تارة الى عدمه ووقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول لاصحابه
وقال بعضهم ان كان المحال لمحال الا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق وجعل الممكن
بالذات واجبا بالذات وبالعكس والجمع بين الضدين استحال التكليف به وان
ان كان محالا لغيره جاز ونقل المص عن الغزالي وذكر في المواقف ان النزاع
فيما امكن في نفسه لكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها
به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة
الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن
يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء احتجت الاشاعرة
على الجواز بان التكليف بالممتنع لو امتنع لكان لكونه عبثا خاليا عن الغرض وامتناعه مبني
على كون افعاله معللة بالاغراض او لكونه قبيحا بحكم العقل ومبناه على الحسن
والقبح العقليين وذلك لم يثبت وبان الكافر مكلف بالايمان اتفاقا وهو
اي الايمان ممتنع منه اما اولا فلانه اي الايمان معلوم العدم لان الله تعالى علم
انه لا يقع فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا لعدم التطابق واللازم محال ضرورة
واتفاقا فالملزوم مثله ومثل الكافر ايضا من علم موته قبل تمكنه من الفعل المأمور
به فانه ممتنع منه الفعل وكذا من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه ممتنع منه الفعل اتفاقا
واما ثانيا فلان الافعال اي افعال المكلفين مستندة الى الله تعالى او مخلوقة
له تعالى وليس لقدرتهم تاثير فيها والا لم تكن مستندة اليه تعالى لزم الترجيح من
غير مرجح لانها على تقدير كونها غير مخلوقة لله تعالى فلا بد وان يكون للمكلف ولا
بد من تمكنه من فعلها وتركها والا لزم الجبر (مشطوب: [illegible] فعل الخلق) وح لا بد له من
مرجح الفعل على الترك من مرجح فذلك المرجح ان وجب به الفعل فاما ان يكون
من فعله تعالى فيلزم الجبر او من فعل المكلف وينقل الكلام الى صدور ذلك
المرجح عنه بان نقول لا بد له من مرجح فاما من فعله تعالى او من فعل العبد فيلزم

الاول الجبر ومن اثبت التسلسل انما للامر ح على تقدير كون الافعال مستندة الى غيره
تعالى الترجيح من غير مرجح لبطلان التسلسل وذلك باطل فيكون مستندة اليه تعالى
فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال وفيه نظر لان العبد ليس من شانه الا الكسب كما تقرر
في الكلام من مذهب الاشعري فالتكليف انما يتعلق به لا بالايجاد ولانه تعالى كلف
ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملته
اي من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله انه اي ابا لهب لا يؤمن فوجب ان يصدق في ذلك
والتصديق انما يتم لو لم يؤمن فوجب عليه ان يؤمن وان لا يؤمن وهو جمع بين
النقيضين فقد كلف بالجمع بين الضدين فيثبت الجواز اذ لا نزاع في الوقوع
والاخص ملزوم للاعم هذا او قول العضدي كونهما تكليفا بالمحال بان يصدقه
وان لا يصدقه محال لا يستلزمه اذ لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه فهو محال وبين التفتازاني في وجه الالتزام بانه اذا صدقه في هذا
الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك و
هذا الحكم بخلاف ما اخبر به النبي صلى الله عليه وآله من انه لا يصدقه في شيء
اصلا وهو معنى تكذيبه وعدم تصديقه قيل عليه لا نسلم انه صلى الله عليه
وآله اخبر انه لا يصدقه في شيء اصلا بل اخبر انه لا يؤمن اي لا يصدق بجميع
ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وصدق هذا يتاتى بعدم تصديقه في شيء وتصديقه بالبعض
فح لا يلزم من تصديقه بالاخبار بانه لا يصدقه في الجميع تكذيبا للنبي في هذا الاخبار
الذي صدقه فيه اللهم الا ان يقال انه ثبت بالاخبار بانه بعد ما ... [illegible]
على شيء من الاخبارات التي يدعي تعلقها بل هو افتراء على الله تعالى ولان
التكليف بان يفعل حال الاستواء اي حال استواء الداعي من المكلف الى
الفعل والترك الذي يمتنع معه الفعل اذ الفعل يقتضي الترجيح وجود الرجحان حال
الاستواء ممتنع فلو كلف به على ذلك التقدير لزم تكليف ما لا يطاق وكذا لزم

مر الله تم — اصلا

تكليف ما لا يطاق

تكليف ما لا يطاق ان وجد التكليف حال الرجحان اي رجحان احد الطرفين لوجوب
الراجح سواء كان هو الفعل او الترك وامتناع المرجوح منهما فالتكليف باحدهما تكليفا
بما لا يطاق لعدم القدرة على الواجب والممتنع والجواب عن الاول ما عرفت من
اثبات الحسن والقبح العقليين وكون افعاله معللة بالاغراض وعن الوجه الاول
من وجهي الثاني ان فرض العلم وهو بعينه فرض المعلوم فان وقع المعلوم كان
الحاصل في الاول هو العلم بوقوعه وان لم يقع كان الحاصل هو العلم بعدم
الوقوع ففرض احدهما بدلا عن الاخر لا يقتضي تعيين العلم بل يقتضي ان يكون
الحاصل في الاول هو العلم بذلك الطرف ففرض العلم بعدم الايمان وهو
بعينه فرض الذي هو عدم الايمان لانه اي العلم شرطه المطابقة للمعلوم كما عرفت فيعلم
فيكون تابعا له لان مطابقة الشيء لغيره فرع حصول ذلك الغير بالضرورة
وح يكون الايمان الذي امر به ابو لهب وغيره من الكفار ممكن في ذاته متصور
في حقهم ولما كان شانهم اختيار الكفر علم الله تعالى ذلك منهم والامتناع اي امتناع
الايمان المفروض العدم لاحق له طار بسبب الغرض لا ذاتي وهو اي الامتناع
اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي الثابت للايمان من حيث هو اذ هو من
حيث هو يصح فعله ويصح تركه فتعلق علمه تعالى لا يقلب الامكان الذاتي الذي هو
شرط التكليف فلا ينافي صحة الايمان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي
قدرته تعالى لانه عالم بجميع المعلومات واذا كان ما علم وجوده واجبا
وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق له تعالى مقدور اصلا و
ذلك باطل وايضا لو تم ذلك لزم كون جميع التكاليف تكليفا بالمستحيل لوجوب
الفعل وجود الفعل او عدمه فان الله تعالى يعلم قطعا انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع
الترك او لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف اما بالممتنع
وهو المستحيل واما بالواجب فيكون تكليفا بما ليس في وسعه وهو المعنى

تكليف ما لا يطاق واما حديث الموت والنسخ فجوابه ما سيجيء في باب النسخ من ان
الحكم مقيد بعدمهما فلا تكليف بايقاع الفعل حين الموت ولا بايقاعه بعد النسخ وعن
الوجه الثاني منهما ان القادر يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح كما في طريقي
الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح من غير احتياج
الى مرجح فاما ان الترجيح بلا مرجح وبينهما بون ويعارض ايضا به تعالى بان يقال لو صح
هذا الدليل لزم ان يكون افعال الواجب ليست مستندة اليه تعالى
لانه تعالى ان لم يقدر على الترك وقت صدور الفعل منه لم يكن قادرا وان قدر
عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل وان لم
~~يفتقر لزم الترجيح من غير مرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل~~
~~وان لم يفتقر لزم الترجيح من~~ غير مرجح وما كان جوابكم فهو جوابنا وعن الاخير
الثالث ان التكليف بالتصديق بعد ثبوت الايمان من حيث تصديقه وبالاخبار
من النبي صلى الله عليه وآله انه لا يؤمن لا ينافي الامر بالايمان لان من هذه الجهة
فلا تضاد لاختلاف الجهتين واما قوله ويمتنع تكليفا بالضدين في الاخبار عن
المكلفين بالايمان فكانه جواب عن حجة اخرى لهم قريبة من الاستدلال الثالث
لم يذكرها المصنف في هذا الكتاب وذكرها في النهاية وتقريرها ان الله تعالى
اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون بقوله تعالى سواء عليهم أانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا ومن جملته
انهم لا يؤمنون وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين اعني الايمان وعدمه
وايضا لو امكن ايمانهم لزم كذبه تعالى وهو محال وتحقيق الجواب انا نمنع
لزوم تكليف المكلفين بالايمان بالضدين لجواز ورود الاخبار بانهم
لا يؤمنون حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف وان جريان
هذا الجواب يجري في الاستدلال الثالث وتوضيحه ان ابا لهب وامثاله لم يكلفوا
الا

بالتصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما جاء به وهو ممكن في نفسه وان علم الله تعالى
عدم وقوعه ولحق بذلك ولم يلزم عليهم التكليف بان يصدقوه في عدم التصديق
على التعيين حتى يلزم المح لانه تعالى لم يخاطبهم ولم يخبرهم بانهم لا يؤمنون
بل انما اخبر النبي صلى الله عليه وآله بذلك كما اخبر نوحا بانه لا يؤمن من قومه الا من قد امن
نعم لو سمعوا ذلك الخبر وصدقوا به اي بانهم لا يؤمنون وعلموا ان الفعل
يمتنع منهم البتة سقط عنهم التكليف بالتصديق بالاتفاق لانتفاء فائدة التكليف
ح وهو الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثابوا او يعاقبوا بذلك لانهم
انما علموا ان الفعل لا يصدر عنهم البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه
وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لعدم ثبات منهم الوقوع عليه لكنهم لم يسمعوا
هذا الخبر وعلى تقدير سماعهم لم يصدقوه ولم يحصل لهم العلم بمضمونه والا
لزم كذب الاخبار بانهم لا يؤمنون هكذا تحقيق المقام على ما اشار اليه العضدي
واوضحه التفتازاني واما الجواب على التقرير الاخير فظاهر واعلم ان الجار
في قوله بالايمان متعلق بالمكلفين لا بالاخبار كما توهم لفساده وذلك ظاهر وعن الرابع
ان التكليف ثابت حال الاستواء اي استواء الداعي الى الطرفين بايقاع
الفعل في ثاني الحال وهو زمان القدرة والحاصل ان التكليف في الحال بايقاع
الفعل في ثاني الحال ويرد على تقدير تمامه ايضا في حقه تعالى وهو ظ فما هو جوابكم
عنه فهو جوابنا واعلم انه لا اختلاف للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذه
الوجوه وذلك ظاهر المبحث الثاني اختلفوا في ان الكفار هل هم مخاطبون
بفروع الشرائع كما امروا باصولها ام لا هذه هي الترجمة المشهورة لهذه المسألة
وخطاها بعضهم بناء على ان الصلوة وامثالها من فروع الشرع لا تصح من الكافر
بل نهي عنها فكيف يؤمر بها وقيل الترجمة الصحيحة ان حصول الشرط الشرعي
لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادة والطهارة ~~والطهارة~~ لصحة الصلوة

هل يشترط في التكليف بجواز اداته ام لا وهذا ترجمة المصنف بترجمة صورة المسئلة في حق من هو تكليف الكافر بالفروع وهو المشار اليه بقوله الامر بفروع الشرع لا يتوقف على الايمان لانه او الامر مثل قوله يا ايها الناس اعبدوا وقوله ولله على الناس حج البيت عام فيدخل فيه الكافر وكذا النهي ايض فهو مكلف باداء الواجبات فعلا وكف المنهيات والتخصيص بالمانع اذ لا مانع الا الكفر وهو غير صالح لما سيجئ والتخصيص خلاف الظاهر ولذا التي ستذكر لانه على انه قد ذهب اهل التفسير على ان المراد بالناس في الاولى المؤمنين والكافرين جميعا او كفار مكة ولفظ اعبدوا ظاهر في الديانات وفي الاية الثانية اهل جميع الاديان على ما في الكشاف ولقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا اما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية وهذا صريح بتعذيبهم على ترك الصلوة ولا يجوز حمله على المسلمين لفوات المناسبة في قوله تعالى ولم نك نطعم المسكين لانه عبارة عن الزكاة لانه الاطعام الواجب على انه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام ولم يجب عليهم الزكاة الواجبة كما هو عندكم فلا يصح التعذيب على تركها وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو اي المشار اليه بذلك راجع الى ما تقدم لانها سيقت للوعيد على الكل فان المفهوم منها ان الداعي مع الله الها اخر ان يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي وانما يكون مضاعفا ان لو عذب مرة للشرك فاخرى للمناهي بان يكون عذابه اشد واكثر مما لم يرتكب المناهي وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع وكذا قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وبالجملة فالايات الدالة على الوعيد كثيرة ولو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما اوعدهم الله تعالى بالعقاب على ترك

كفا

لقوله ... عن قتل المسلم ... المسلمين

الفروع اذ الايعاد من لوازم الوجوب المساوية له لا يقال جاز حمل الايات على ترك الاعتقاد بوجوب الواجبات المذكورة وايض جاز ان يكون المراد بقوله فلا صدق ولا صلى اه المرتدين التاركين للصلوة حال الاسلام ولو سلم جاز كون الكفار معاقبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة في قوله لم نك اه ولا يجب على انه نعم تكذيبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم والله ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحوه لانا نقول ارادة ترك الاعتقاد تجوز من غير دليل وكذا لا دليل على تخصيص الاية الاخيرة بالمرتدين وتجويز كونهم كاذبين اذ المراد تصديقهم ايماء وتحذيرا لغيرهم ولو كان كذلك لما افادة الاية ذلك وترك التكذيب في الاية الاخرى لا يستقل لا لا العقل بكذبهم هناك بخلاف ما نحن فيه ولدخوله اي دخول الكافر تحت النهي والدليل عليه ما مر من قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيها فالاية ناطقة بها بمعنى النهي ولترتب العقاب عليها على الفعل المستلزم لكونه منهيا عنه فلا حاجة في ذلك الى الاستدلال بوجوب الحد عليهم على الزنا مع انه على ما ذكر وامر غير متنازع بل هو من ترك الحكم على السبب كما في بعض افعال المجانين والمجانين فهو استلزامهم احكاما الاخروية الزنا عليهم بمعنى المواخذة على الفعل في الاخرة ولو كان حراما بمعنى المواخذة في الدنيا فكان تركا اولى فكذا الامر اي فيدخل الكافر تحت الامر كما دخل تحت النهي والجامع تحصيل مصالح التكليف فان نيل الانتهاء حال الكفر ممكن دون الامتثال قلنا ان مجرد الترك والفعل لا يكفي في كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية قطعيا فاستويا لان صورة الترك لا يحتاج الى نية انما الترك الشرعي يحتاج الى النية وصورة الفعل ايض كذلك كما تقدم من نظر اذ المكلف يسقط عنه العقاب بترك المنهي عنه وان لم ينو بخلاف المأمور به فافترقا كذا قال ابن خشي تامل اجمع اي اتفقوا على التكليف الكفار بالفروع وهم على ما قيل المعتزلة

في الاية الاولى

وهذا كان في الاستدلال على كونهم مكلفين بالنواهي

وبعض الحنفية وهم عامة مشايخ ما وراء النهر ومتاخريهم قال ابن خشي ومحل النزاع وجوب اداء ما يحتمل السقوط فحق المواخذة في الاخرة على ترك العمل بعد الاتفاق على المواخذة لترك اعتقاد الوجوب بانها اي الفروع لو وجبت عليه اي على الكافر فاما ان يكون وجوبها حال الكفر او بعده والاول وهو وجوبها حال الكفر باطل لامتناعها منه اي حين كفره اذ لا يصح منه اجماعا لانها مشروطة بالايمان فلا قدرة له عليها وكذا الثاني وهو وجوبها بعد كفره ايض باطل لسقوطها عنه بالاسلام والجواب انا نختار الاول وهو وجوبها حال كفره قولكم لا قدرة له اه الجواب المنع من عدم القدرة على ايقاعها حال الكفر لامكان ضده وهو الايمان الذي هو شرط الصحة غايته انه الكفر لا يمكن وذلك ضرورة تلازم الوصف وهو لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه كالصلوة اي كوجوب الصلوة على المحدث فانه مكلف بها وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقدم الطهارة عليها والحاصل ان الممتنع ايقاع الصلوة لشرط الكفر والحدث لا في وقت الكفر والحدث وقد عرفت الفرق بينهما في كتب المنطق هذا وقال الشيخ وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال كفره لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني وليس كالمحدث بالنسبة الى الصلوة قال والحق في الجواب ان تمنع كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو اسلم مع بقاء الوقت وجب عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كان لا يقتضي وبلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم انتهى تامل وايض المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة اذا مات على كفره كما

تمام

صحتها

مع

يعاقب على ترك الايمان بالاتفاق البحث الثالث في ان الاتيان بالمامور به على وجه ما امر به الشارع هل يقتضي الاجزاء ام لا وقد عرفت ان الاجزاء مفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فذهب المحققون الى ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء بالمعنيين وهو مختار المصنف في تنزيل فبلا لاحقا اعلم قيد بالمعنى الاول وقال ابو هاشم وعبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء والمختار عند المصنف ان الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة اي عهدة التكليف بحيث لا يبقى عليه تكليف مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا اي وان لم يخرج بذلك عن العهدة لكان اما مكلفا بالماتي به اي بعينه فيلزم تكليف ما لا يطاق او تحصيل الحاصل لان الماتي به ثانيا لا يكون نفس المامور به اولا بل مثله فلا يكون تحصيل الحاصل لانا نقول الواجب الذي لا يجوز تكرره هو الطبيعة الكلية فمن صلى صلوة جمعة مثلا فالواجب فالحصل في ضمنها لانها بخصوصها واجبة بل الواجب هو اربع ركعات مثلا وذلك يحتمل هيئات مختلفة وطرقا متعددة والواجب هو الطبيعة الكلية المحتملة لتلك الهيئات واما كلما حاصلة منها معينة فليست بواجبة بخصوصها ولهذا يجوز تركها لغيرها يتحقق في ضمنها الواجب وعلى هذا نقول ما كان واجبا لامر فرض انه قد جاء به بتمامه وليس هذا الا الطبيعة من حيث هي فلو لم يسقط القضاء فقد وجب الاتيان بما هو الواجب حقيقة مرة اخرى وهو تحصيل الحاصل اي تحصيل الطبيعة بعد ما حصلت اولا ولكن الواجب انما تحصيلها في الجملة نعم لو كان الواجب هو الفرد الاول بخصوصه لم يكن الاتيان ثانيا تحصيلا للحاصل بل مثله او يكون مكلفا بغيره فيلزم ان يكون تمام المامور به تلك المجموع في الماتي به وغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به فلم يمتثل بالكلية والمفروض خلافه قال ابن خشي هذا

منكرة

الدليل انما ينهض حجة على من لم يجعل الاتيان بالمامور به على وجه الامتثال مسقطا
لتوجه الامر او جعله بعينه متعلقا بشئ اخر مع وجود الامتثال واما من لم يجعل
بجزيا فيعني انه لا ينافي التكليف عليه بامر اخر مثل ذلك الفعل في الزمان الثاني سواء
سمي ذلك قضاء او لا كما نقل عن عبد الجبار فلا وجه لنظر اذ على ذلك التقدير
يكون النزاع لفظيا ولا نزاع في المعنى ولا يحتاج الى اجراء الدليل وينزل في الاعتراض
المذكور على الدليل فان اجراء الدليل على تقدير ان يكون النزاع في المعنى بان
يقال لا يخرج عن عهدة التكليف بهذا الامر لكن يمكن ان يتوجه عليه تكليف بمثل
الفعل بامر اخر فلا كلام معه في ذلك ولانه انا اكتفي في خروج المكلف عن العهدة
بادخال الماهية اي ماهية المامور به في الوجود مطابقت المطا اذ ذلك يحصل
بالفعل مرة واحدة ولا تكرار وان لم يكتف بذلك لزم اقتضاء الامر التكرار وقد
تقدم بطلانه قال الشارح وفيهما يعني الدليلين نظر لانهما انما دلا على الخروج عن العهدة
عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور
به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص في تفسير الاجزاء خروج المكلف
عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لتكون الباء
للسببية ومع للمصاحبة انتهى تامل احتجوا على ان امتثال الامر لا يقتضي الاجزاء بوجوه
اتمام الحج الفاسد فانه لا يكفي عن القضاء ولو كان الامتثال يوجب الاجزاء
لكان وجوب اتمامه مجزيا لكونه ماتيا مامورا به والجواب ان معنا امران
احدهما الامر بالحج على وجهه وثانيهما الامر باتمامه اذا افسده وانه اي الاتمام مجز
بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات به على
وجهه فلا يخرج عن عهدة التكليف بان يخرج عن العهدة باتمامه المستفاد من
الامر الثاني البحث الرابع لو اخل المكلف بالمامور به عن اوقات الفعل هل
يجب عليه الاتيان بعد ذلك بذلك الامر ام يحتاج الى امر جديد وفي هذه

اذ لم

المسئلة

المسئلة صورتان الاولى ان يرد امر مطلقا كان يقول افعل من غير تحقق قرينة
على ان الغرض متعلق بخصوصية الوقت المعين والحق في هذه الصورة انه لا
يحتاج الى الامر الجديد بناء على القول ان الامر ليس للفور والى ذلك اشار بقوله
قد بينا ان الامر المطلق لا يقتضي الفور بصيغته فاذا ورد مطلقا من غير قرينة
تدل على ان الغرض متعلق بالوقت الاول ولم يفعل المكلف المامور به في اول
اوقات الامكان اي امكان الفعل لم يخرج عن التكليف لعدم الغرض بحسب الامر
بوقت دون وقت واما القائلون بانه للفور فاختلفوا ايضا فقيل يجب الاتيان
بالمامور به في وقت الثاني وقيل لا يجب احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون
المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر ما لم يصر المامور به
فاعلا وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر
ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد ولم يرجح المص في بيت احد القولين
وبنى الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت فان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان
الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الاوقات وان قلنا
بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية يعني الكلام لا اشكال فيها الا انه لا طائل
تحته اذ الاشكال في مدرك الوجهين الذين يبنى عليهما الحكم لانهما انفسهما كان الواجب
البحث عن مدركهما وبيان الراجح منهما لا مجرد ذكرهما والذي ينبغي ان يبنى
على ذلك القول انا اذا قلنا ان صيغة الامر تقتضي الفور بنفسها كما يدل عليه
اكثر الادلة السابقة ان تمت فينبغي القطع لسقوط الوجوب حيث يمضي
اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات
وقته وان قلنا لا تقتضيه بنفسها بل الدال على ذلك وجوب المبادرة الى
الامتثال كاية المسارعة والاستباق فيمكن القول بوجوب الاتيان بالفعل

في الوقت الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور في اي وقت كان
وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة
بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله لكن الذي يظهر من
كلامهم هو الاول الثانية ان يرد مقيدا بوقت معين كصوم يوم الخميس
او صلي يوم الجمعة فاختلفوا فيه ايضا فقال قوم لا يقتضي ذلك الامر فعل
المامور به في غير ذلك الوقت لا اداء ولا قضاء وقال اخرون يقتضي فعله
قضاء والمختار عند المص الاول واليه اشار بقوله وان كان اي الامر مقيدا
بوقت دون اخر مثل صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل فيه اي في ذلك الوقت
حتى انسلخ ذلك اليوم مثلا فالحق انه اي ذلك الامر لا يقتضي وجوب
القضاء ولو ثبت قضاء فبامر جديد مثل قوله عليه السلام من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها لان ما عدا ذلك الوقت المقيد به لم يتعرض
الامر له بنفي ولا اثبات للقطع بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم
يوم الجمعة بوجه من الدلالات ولو اقتضاه لكان اداء وكان بمثابة قوله صم
يوم الخميس او يوم الجمعة فيكون مخيرا بينهما والثاني اداء بل بدل لا قضاء للاول
فلا يدل على وجوب ايقاعه ان كان الامر للوجوب ولا ندبه ان كان للندب
فيما بعد ذلك الوقت ولو ابدل وجوب القضاء ثبوت القضاء وقال
يدل وجوب ايقاعه ثبوت ايقاعه كان اشمل لان الكلام في الواجبات
والنوافل الموقتة التي لها قضاء واعلم ان لقائل ان يقول ان الامر بالصلوة
في الوقت المعين امر بالصلوة في ايقاعها في ذلك الوقت فلما فات ايقاعها فيه
الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلا يلزم انتفاء خصوص ذلك
الوقت ولا كونها اداء ولا كونها سواء والى ذلك اشار الفاضل وما يلزم ويؤيد
ان منشأ الامر لها المصلحة ولا ارتباط للفعل في وقت معين الا لمصلحة فاذا

بقي مفاد الامر تامل ولان الامر بالموقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وتارة اخرى
لا يستتبع كما في صلوة الجمعة والعيدين فلا دلالة له على احدهما بخصوصه احتج المخالف
بان الزمان ظرف من ضروريات الفعل غير داخل في المامور به فلا يؤثر اختلاله في سقوطه
والجواب ان المامور به فعل واقع في ذلك الوقت فايقاعه في ذلك الوقت من المامور
به فبعد اختلاله لا يبقى مامورا به وبانه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء
لان الامر بالفعل بعد الوقت فيكون ما ياتي به في وقته لا بعده وهو الاداء والجواب ان
تسميته قضاء لانه استدراك لمصلحة فاتت وليس شرط في الاداء ان لا تكون مصلحة فائتة
وهذا القيد لازم له وان لم يوجد في تعريفه قال الفاضل واعلم ان هذه المسئلة
مبنية على ان المقيد هل هو المطلق والقيد وهما شيئان في العقل واللفظ او هما
صدقا عليه وهو شئ واحد يعبر عنه بالمركب من حقيقة وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج انتهى وفيه ان بناء اللغة والعرف على اصطلاحات
الفلاسفة ليس على ما ينبغي وذكر بعض الافاضل في توجيه الخلاف ان المطلوب في العبادة
الموقتة هو تلك العبادة والوقت قيد لها خارج عنها لكن يحتمل ان يكون منه ومن تمامه حتى لا
يصح شرعا بدونه ويحتمل ان يجعله الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها فاذا فات بقي
تمامه باصل وجودها مع نقص فيه قلت هذا وان كان واضحا لكنه ليس كثير الجدوى اذ الا
في مدرك الوجهين تامل واعلم ان فائدة الخلاف تظهر فيما اذا صدر امر من الشارع
بفعل القول الثاني الاصل فيه وجوب القضاء فيعمل بذلك حتى يظهر دليل من خارج
على انه لا قضاء له وعلى الاول الاصل عدمه فلا يقضي مع الفوات الا اذا ظهر دليل
من خارج على وجوب القضاء كما نبهنا عليه البحث الخامس قد اختلفوا في ان
المطلوب بالكلي المامور به ما هو فقال قوم المطلوب احد جزئيات ذلك الكلي على التعيين
فانا نبدأ اضرب مثلا من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية
الكلية المشتركة لان الكلي لا وجود له في الاعيان فلا يطلب الا لامتنع الامتثال وذهب

اخوذين ومنهم المص الى ان الامر بالكلى ليس امرا بالجزئى معين وان امتنع وجوده الى وجود
الكلى فى الخارج بدون احد الجزئيات بناء على انه لو وجد لزم تعدده كليا فى ضمن
الجزئيات فيكون من حيث انه موجود شخصا جزئيا حقيقيا ومن حيث انه الماهية
الكلية يكون كليا وانه محال قولكم لا يطلب بلنا المط هو الكلى الطبيعى لا انه
غير موجود فى الاعيان بل هو موجود من حيث وجود شئ يصدق هو عليه فيكون
عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم نعم انه اى الامر المذكور ليستلزم وجوب
احدها اى احد الجزئيات المعينة لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به وما لا يتم الا به
الا به واجب كما تقدم والتحقيق ما افاده السيد المحقق واوضحه الشفا ان الماهية
قد تؤخذ بشرط ان تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق
على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا التشخص فلا يصدق على فرد اخر وتسمى الماهية
المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا ارتياب فى وجودها فى الاعيان وقد تؤخذ بشرط
التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ ولا يخفى انها لا توجد فى
الاعيان بل فى الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط ان تكون مجردة او مقارنة بل مع
تجويز ان يقارنها شئ من العوارض وان لا يقارنها وتكون مقولا على المجموع
حال المقارنة وهو الكلى الطبيعى والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها فى الاعيان
لكن لا من حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو راى الاكثرين بل من حيث
انه يوجد شئ يصدق هو عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب
المفهوم اذا عرفت هذا فنقول المط بالامر هو الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية
ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك فى الوجود عن احدهما وهذا لا يستحيل
وجودها بالوجوب بالوجوب العينى ولان الكلية المنافية للوجود العينى ليست
فيها ولا شرطا لها فلا يلزم ان يكون المط هو الجزئى من حيث هو جزئى كما ذكره الخالفى
ولا المشترك بالمعنى الذى يقابل الجزئى ولا يصدق عليه كما فهم بعضهم بل المط هو المطلق الذى

يصدق

يصدق عليه المتشخص والمتعدد لا يقال ان الكلية والجزئية متنافيان فيعدها اعتبار احدهما
يوجب اعتبار الاخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين لانا نقول عدم ارتفاع النقيضين
عدم ارتفاعهما والاول والثانى هو الثانى ولا يخفى ان لهذه المسئلة فروعا
مذكورة فى كتب الفقه تبنى عليهما والامر بالامر بالشئ ليس امرا بذلك الشئ يعنى ان
امر الامر المكلف بان يامر غيره بشئ ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشئ
سواء كان بلفظ الامر كقوله تعالى وامر اهلك بالصلوة او بصيغته كما فى قول الملك
لوزيره قل لفلان افعل كذا او كقوله صلى الله عليه وآله لاولياء مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع فانه لا امر للصبى من الشارع بالصلوة لانتفاء التكليف فى حقهم
وايضا لو كان ذلك امرا لكان قولك للغريم مر عبدك ان يبيع عبدك تعديا لانه امر لعبد
الغير وذلك باطل بالاتفاق وايضا لو كان كذلك لكان قول السيد لاحد عبيده مر الاخر
بكذا ثم قال للاخر لا تفعل ذلك تناقضا لان امر الرد ونهى وهو ايضا باطل اتفاقا واحتج
المخالف بفهم ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل
كذا وجوابه ان الفهم ثمة لقرينة تدل عليه وهو كون الرسول مبلغا لامر الله والوزير مبلغا
الملك وليس محل النزاع البحث السادس المندوب غير مامور به اى لا يصدق عليه اسم
المامور به حقيقة لان الامر للوجوب على ما تقدم وهو اى الوجوب يضاد الندب
فلو كان المندوب مامورا به لكان واجبا فيجتمع الضدان فى شئ واحد من جهة واحدة
وانه مح فان قيل مرجع الخلاف على ان الامر حقيقة للايجاب او للقدر المشترك بين
بين الندب والذى تقدم كون افعل وما فى معناها للوجوب والفرق ظاهر قلنا قد سبق
ايضا ان لفظ الامر موضوع ايضا للقول المخصوص الذى هو افعل وما فى معناها
وهى للوجوب فقط فلا يطلق لفظ المامور به على المندوب حقيقة وهذا مما
قد غفل عنه بعض من يدعى التحقيق والله ولى التوفيق بقى هنا شئ وهو
ان المندوب اذا لم يكن مامورا به لم يكن القول الدال على طلبه امرا مع ان الحد

سابقا للامر وهو القول الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء صادق عليه
فيلزم اختلال تعريف الامر وكذا يبطل حصر القول الدال على طلب الفعل فى
الامر والالتماس والدعاء لان المندوب ح يكون خارجا عن الثلثة تامل
احتج القائل بانه مامور به حقيقة باتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى
امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك وبانه طاعة والطاعة فعل المامور
به والجواب عن الاول ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع فى انه ليس بمامور به حقيقة
وعن الثانى بمنع الكلية والطاعة فعل المامور به او المندوب اليه نعم هو اى
المندوب تكليف وهو تكليف مذهب الاستاد احتج عليه بل نقلا كان ذلك عليه
اتى من الفعل قال الشارح واورد عليه بلزوم كون حكم الشارع على الفعل
بكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لجريان الدليل المذكور بعينه فيه وهو
باطل اتفاقا انتهى وانت خبير بان فى استدلاله مقدمة مقدرة وهى لانه طلب
ولا يخلو من كلفة ومشقة وانما طرحت لظهورها وليس لهذا النقض صورة اصلا
قيل هو فى سعة من تركه فهو كالمباح فلا يكون تكليفا لان التكليف الزام قلنا هو
الالزام على تقدير ارادة الثواب سلمنا لكن التكليف شرعا ما فيه كلفة ومشقة
لا الزام ما فيه كلفة ولعلها لفظية والاباحة ليست تكليفا خلافا للاستاد لانتفاء
التطلب بين اى فى المباح الدال عليه المصدر والتكليف بالشئ يستدعى كونه مطلوبا
والطلب يستلزم ترجيح جانب المطلوب على مقابله والمباح لا ترجيح فيه لتساوى
طرفيه احتج الاستاد بانه يجب اعتقاد اباحته فتكون تكليفا و
الجواب عن الملازمة بانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك
الامر واعلم انه لا يقع التكليف الا بفعل لان المقدور والمطلوب فى النهى وهو
الترك فعل ايضا وهو كف النفس عن الفعل وخالف فى ذلك ابو هاشم وكثير من

الاصوليين

الاصوليين فانهم قالوا قد يكون نفى التكليف نفى الفعل وهو المكلف به فى النهى وما
ذهب اليه المص مختار الاشاعرة ومحققهم ان التكليف انما يكون بما هو مقدور
للمكلف ونفى الفعل غير مقدور فلا يكون مكلفا به واجيب بمنع كونه غير مقدور لان
القدرة لنسبتها الى الطرفين سواء فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن الفعل
ايضا مقدورا وقيل ايضا العدم مستمر لم يصلح اثرا للقدرة لان القدرة لا
بد لها من اثر يستند اليها ويحدث بها وجوابه منع ان الاثر ان استمراره لا يصلح
اثرا فالحق ان العدم مقدور لا بمعنى ان فى قدرتنا ان نعلقه ونحدثه حتى يرد
انه عدمى وازلى لا يصلح لذلك بل بمعنى ان فى قدرتنا ابقائه على ما كان بان
نفعل وان نقطع استمراره بالايمان بالفعل والحاصل ان كون العدم اثرا للقدرة
انما هو بالعرض بمعنى ان القدرة لا تؤثر لا بمعنى انها تفعله وتوقعه فى الوجود ولكن
ح معنى القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لان الفعل فى المقدور
عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية فكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية
ليس معناه الذى ان شاء فعل وان شاء ترك وبهذا يظهر جواب اخر عن قول
الكعبى فى نفى المباح اذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل بعينه بل شيئا ولم حتى يكون ذلك
واجبا لانه مقدمة الواجب هذا ويمكن تاييد راى المص بان بقاء المكلف فى الحرام
ما كان تاركه مثابا ومعلوم انه لا ثواب لمن ترك الزنا من غير كف نفسه عنه لعدم
القدرة له على ذلك مع شوقه اليه او لا شعور له به انما الثواب على كف النفس عنه
تامل لا يقال لو كان المط بالنهى هو الكف حين الغفلة عن فعل الحرام يلزم
فوات الواجب فيعاقب عليه لانا نقول بوجوب كلما وجب مقيد بالتحولية اذ لا
تكليف للغافل لا يقال كثيرا ما نترك الحرام مع ارادة الفعل ويكون بحيث لم يحصل
له القدرة عليه لفعله او بلا ارادته اصلا وعلى التقديرين لم يتحقق الكف عن
الحرام اذ لم يصدق هنا فعل وجودى يتعلق بعدم الفعل اصلا فلو كان المط فى

النهي هو الكف لزم فوات الواجب الذي هو المطلوب بالنهي ليعاقب اويلزم لانا
نقول يجب على كل مكلف العزم على ترك الحرام اذا التفت النفس اليه لانه من
من احكام الايمان كالعزم على فعل الواجب على ما مر فيترتب الثواب على العزم على
الترك في كف النفس عنه وعلى القصد بالاتيان بالفعل الحرام يلزمها الاثم
على ترك الواجب الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس فعل الحرام ايض فان
قيل اذا كان المطلوب بالنهي هو الكف فاذا ترك ذلك المطلوب ينبغي يترتب العقاب
كالحد عليه لا على امر اخر كفعل الزنا اذ ليس للشارع في ترك الزنا مطلوب ولذلك
عقابا على ترك مطلوبه قلنا مطلوب الشارع بالذات هو انتفاء الزنا لكن لما
كان نفي الفعل غير مقدور فلا يتعلق به على هذا الراي كان طلبه يرجع الى طلب ما هو
وسيلة اليه وهو الكف كما ان الامر بالفعل امر بما هو اليه فاذا حصل المقصود
الاصلي بدون تلك الوسيلة حصل المقصود بالذات دون المقصود بالعرض فيترتب
الاثم بحسبه واذا ادى بهما معا فلا اثم اصلا واذا فات كلاهما كما في صورة ايقاع الزنا
تحقق الاثم بحسب فوت المطلوبين هكذا تحقيق المقام كما نقله بعض الاعلام بقي شيء
وهو ان نفي الفعل لو لم يكن مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف
عنه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب الذي هو الكف اذا لم يتلبس بالاثم على الكف
ونحن لا نعلم من انفسنا عند ترك الكف انه يصدر منا الكف عن الكف وانما اعلم انهم
قد اختلفوا في وقت تكليف الماموربالفعل فقالت المعتزلة قبل مباشرته للفعل
وقال اكثر الاشاعرة حال مباشرته له والحق ما عند اصحابنا والجويني هو الاول
ودليلهم ما اشار اليه بقوله ولا الفعل حال وجوده واجب الصدور وكل ما كان
كذلك فلا يقع التكليف به لكونه غير مقدور اذ المقدور ما يمكن فعله وتركه وايضا
هو تكليف بايجاد الموجود والتكليف يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب
وطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان ايجاده بهذا الايجاد فلا نا للاشعري

كان حسن

كان حسن ومن تابعه حيث قالوا بان التكليف حال مباشرته له وصدوره عنه محتجين على
ان القدرة انما تكون حين المباشرة لا قبلها لانه قبلها ممتنع لكونه معدوما فلو كلف
قبلها لزم التكليف بالمحال لعدم القدرة وجوابه وان سلمنا ان الفعل ممتنع
الصدور وقت التكليف وهو ما قبل المباشرة لكن التكليف في تلك الحال ليس
متعلقا بالفعل بل بالايقاع في ثاني الحال وهو ممكن فلا يلزم التكليف بالمحال لا يقال
الشيء اذا كان ممتنعا في وقت لا يكون ممكنا في اخر لتمام الشرائط وانتفاء الموانع و
الانقلاب الممتنع في الامتناع الذاتي مع ان ذلك مشترك الالزام حيث لم يجوز
التكليف قبل المباشرة لكون الفعل ممتنعا لانتفاء القدرة ثم قالوا بتوجه التكليف
وتحققه عند حدوث القدرة لمباشرة الفعل فان قيل الايقاع ان كان نفس الفعل
فحال في الحال على ما هو المفروض فالتكليف بالايقاع تكليف بالمحال وان كان غيره
فيعود الكلام فنقول ان كان ممتنعا في الحال لزم التكليف بالمحال وان كان ممكنا
بطل مذهبكم قلنا معنى التكليف بالايقاع ليس تعلقه بنفسه في الحال بل بايقاع الايقاع
في ثاني الحال لا يقال يلزم التسلسل في الايقاعات لانا نقول الايقاعات من الامور الاعتبارية
فلا تسلسل لانه باعتبار العقل على انا وان سلمنا تقدم التكليف والقدرة على الفعل لكنا
لا نمنع جواز وقوعه زمان وقوعها بل يجوز وقوعه وتقول لو فرض وقوع في ذلك
الزمان لتنقيته عليه الى هذا اشار صاحب التحصيل وانت خبير بانه يمكن الجواب على
تقدير تسليم امتناعه في الزمان الاول عن الزام المحال بوجه لا حاجة فيه الى جعل التكليف
متعلقا بالايقاع لانا نقول قولكم يلزم التكليف بالمحال ممنوع وانما يلزم التكليف بالمحال لو اريد
بالتكليف في الحال طلب حصوله في الحال وهو ممنوع بل المراد تعلق الطلب بحصوله في
ثاني الحال فلا تكليف بالمحال بالمعنى الممتنع اذ المراد به التكليف بفعل لا يكون ممكنا
وقت التكليف وبعده اصلا ولو اريد غيره فلا نم استحالة التكليف به واعلم انه
يلزم على الاشعري ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وكذا تارك الصلوة

بعد دخول الوقت وح لا يعصي تارك المامور به اصلا لامتناع كونه قبل التكليف ولا يخفى
شناعته الفصل الرابع في الماموروهو المكلف وفيه مباحث الاول المعدوم
ليس بمامور باتفاق العقلاء لان امر غير الموجود سفه فان من قعد في داره وامر باوامر مختلفة
واخبر باخبار متعددة من غير حضور احد يعد لاعبا بتغييرها سفيها والله تعالى منزه عنه
واحتج الاشعري على ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا بمعنى الخطاب المنجز بان يؤمر
بان يؤتى بالفعل في الحال فان تكليف الصبيان والمجانين غير مامورين بتكليف يجوز ذلك
في المعدوم وهو اسوء حالا منهما بل بمعنى ان الخطاب الذي سيوجب تعلق الامر الفعلي به
ويكون مامورا عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب ما بانا مكلفون بالشرايع باوامر الرسول
ص فلو لم يجر الحكم على المعدوم لما امرنا بحكم الرسول ص واللازم باطل اجماعا اما
الملازمة فلانا لم نكن موجودين وقت امره عليه السلام ولا مانع هنا سوى
ذلك عند كم والجواب المنع من اسناد التكليف الى الرسول ص بل الرسول صلى
الله عليه وآله اخبر ان كل من ياتي ويصير مستعدا للخطاب الى يوم القيمة كلفه الله
تعالى بما جاء به الرسول ص فعلى هذا يكون صلى الله عليه وآله مخبرا لا آمرا فلا يكون
هذا ايجادا للمعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده الغافلين عن خطابه لئلا يلزم المحذور
والسفه والنقص اللازم لامر المعدوم وايضا المحذور انما هو في خطاب المعدوم مع نقصا
واما اذا كان الخطاب للحاضرين قصدا وللمعدومين والغائبين ضمنا وتبعا فليس من
السفه في شيء ولهذا صح الوقف عليهم تبعا للمتصل تامل واعلم ان الشاعر لا عذر
للاشاعرة ايضا على تقدير قولهم ان المراد بتكليف المعدوم التعلق العقلي حيث قالوا
ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرايط التكليف توجه اليه حكم في الازل بمعنى انه
تعلق به الازل لا لتحقق التعلق بدون المتعلق لا يجوز ايضا ضرورة ان الاضافة
لا تحقق بدون المضاف اليه وانت خبير بانهم بنوا ذلك على ابطال قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وتمام الكلام وقد عرفت فسادهما في علم الكلام



البحث الثاني الفهم اي فهم الخطاب شرط جواز ابتداء التكليف فيشترط فهم المكلف
ابتداء للخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق انه مكلف والا لزم الدور
اذ لو شرط في التكليف تصديق المكلف بانه مكلف بالفعل لتوقف التكليف على
تصديق المكلف بانه مكلف وتصديق المكلف بانه مكلف موقوف على تحقق التكليف
فيتوقف التكليف على نفسه وهو الدور ولزم ايضا عدم تكليف الكفار لعدم تصديقهم
بكونهم مكلفين فالعاقل عما يتوقف عليه الامتثال ليس بمامور لقوله ص رفع القلم
عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وهذا وان
لم يدل بحسب الظاهر الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكن العلة في ذلك عدم فهم
الخطاب المتحقق في كل غافل تامل وفيه انه انما يدل على عدم الوقوع لا الجواز ولان
الفعل المامور به امتثال ممتنعا لا وطاعة مشروطة بالعلم اي علم المكلف به ضرورة
ان الامتثال متوقف على العلم وهو على العلم به لغيره وهو فرض انه غافل فالتكليف به حال
عدم علمه اي حال عدم العلم تكليف بما لا يطاق وقد بطل لانه قد مر فان قلنا انه نوع ما يؤمر
الجائز صدور الفعل عن الفاعل عند المحض فانا قررنا ولو الله تعالى ذلك تكليف
ويكون فعله الاتفاقي كافيا في سقوط التكليف فلا يشترط قصد الامتثال واغتفر
اندفع لوجود الدليل على ان مجرد الفعل لا يكفي في سقوط التكليف من غير قصد الامتثال
كما سيجيء واستدل ايضا بانه لو صح لصح تكليف البهائم اذ لا مانع الا عدم الفهم وهذا
ضروري فلا يجوز ان يكون لانتفاء شرط اخر وعدم الفهم غير مانع كما في صورة
النزاع واللازم باطل واعلم ان كل من قال بتكليف المحال لم يجز تكليف الغافل عن فهم
الخطاب وقد قال بامتناع تكليف الغافل بعض مجوزي تكليف المحال ايضا وفرقوا
بينه وبين التكليف بالمحال بحصول فايدة التكليف وهو الابتلاء بالعزم والتهيؤ والكراهة
في الثاني دون الاول واجاز الفقهاء والاصوليون واحتجوا بان الامر بالمؤثر اي معرفته تعالى
لقوم مثل قوله تعالى واعلم انه لا اله الا الله كان توجه على الغافل بالله لزم تحصيل

وعوضع واما ثانيا فانه متوجه على العارف ثبت الحكم وهو تكليف الغافل لانه اذا لم
يكن عارفا بالله امتنع منه معرفة امره اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة
الامر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
ولان القراءة اي ضمان التلف يجب على المجنون والصبي ولو كان العلم شرطا
للتكليف لم يجب ذلك ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون وايضا فهذا نهي عن مقاربة الصلوة لمن لا يفهم الخطاب لانه
نهي لمن لا يعلم والجواب عن الاول ان المعرفة واجبة عندنا عقلا لا بالامر المذكور
وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من
الاحكام تثبت بالعقل والشرع معا ويكون الامر فيه لا محققا وجوبه من جهة
الشرع ايضا ولا ينافيه تحققه من جهة العقل وايضا حكم العقل بوجوب المعرفة على
المكلف ان كان حال غفلته لزم طلب المجهول المطلق وتحصيله وان كان حال
علمه لزم تحصيل الحاصل فان قيل انها مطلوبة من حيث انها معلومة من وجه وغير معلومة
من وجه اخر قلنا هذا جواب مستقل في دفع الشبهة ولا احتياج الى توسط ان
الوجوب ثابت بالعقل لا بالامر واجاب الشارح بان هذا الامر لم يرد بمعرفة الشرع
بل المعرفة بالوحدانية ومعرفة الامر والامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس
وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي بها
فلم يكن المامور غافلا لا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به واجيب ايضا بان
صورة التكليف بالمعرفة مستثناة بالاجماع من اشتراط الفهم في جميع صور التكليف
الثابتة بالدليل ثم لو ادى ضعف لان الدليل العقلي ان لم يصح فلا يعتد به
وان صح فهو عام لم يصح الاستثناء فيه لانه انما يكون في الالفاظ واجيب بان
الدليل ليس عقليا صرفا لتوقفه على الحديث اعني انما الاعمال بالنيات فيختص
الحديث بغير صورة المذكورة لما ذكرتم فيقال لا يدخل المعرفة في الجواب ان هذه

الصورة

الصورة ليست من تكليف الغافل لان المكلف يعقل انه خوطب بان يعتقد وجود الصانع
ووحدته واتصافه بالكمالات وتنزهه عن النقايص فيمكن له الاتيان بالمامور به وحصول
العلم بالمكلف به يعني يعلم ان ما طولب به هو اعتقاد هذه الاشياء لا اعتقاد ان
هذا العلم لا يستلزم معرفة المكلف بها وهو اعتقاد هذه الاشياء ولو احتمل الامتثال
بمجرد فهم المكلف هذا الخطاب والمطالبة يكون مكلفا بالاعتقاد المذكور ليس
من تحصيل الحاصل ولا من تكليف الغافل في شيء وعلى الثاني ان ايجاب الغرامة لا يستلزم
الوجوب على المجنون والصبي لانه ليس من باب التكليف بل من باب الامتثال يعني انه من قبيل
ربط الاحكام باسبابها كربط وجوب الصلوة بدخول الوقت والصوم لشهود الشهر والمكلف باخراجها
الولي وعن الثالث بانه ظاهر متأول ودليله بان المراد بالسكران في الاية الكريمة من
ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المثمل الثابت العقل ولتسميته سكران
باعتبار ما يؤول اليه غالبا والمكلف في هذه انه يمنع التشنيع كالغضب فمعنى قوله تعالى حتى
تعلموا اي حتى يتكامل لكم الفهم والفطنة وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول
اي حتى يعلم علما كاملا وليس الغرض نفي الفهم عنه بالكلية او انه نهي عن السكر عند
ارادة الصلوة فالمعنى لا تسكر فتصلي وانت سكران مثل قولهم لا تمت وانت ظالم
يعني لا تظلم فتموت في استظالمه وعلى هذا التاويل لا يجوز الصلوة للسكران
بجوز لمن كان ثملا غير اعلام على الاول البحث الثالث تكليف المكره على الفعل اذا بلغ حد
الالجاء كهوت النفس والعضو يمتنع لانه خارج عن قدرته والقدرة شرط التكليف كما عرفت
واستدل الخصم فيما عليه بقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
والمراد رفع المؤاخذة مجازا ولا يخفى انه انما يدل على عدم الوقوع لا على عدم جوازه و
نحن نجوز ونجوز تكليف ما لا يطاق واما اذا لم يبلغ حد الالجاء فيصح تكليفه
لبقاء القدرة ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة للكره والامتثال والمراد
المراد بالنية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا يتحقق الاخلاص الا

بذلك لانه ثبت انه خطاب للكفار ولا يلزمنا ما كلفوا به لانا نقول قوله تعالى في اخرها وذلك دين
القيمة اي دين الملة القيمة يشعر بان الامر المذكور ثابت في شرعنا ايضا كما قالوا وفيه تامل
لان الدين في الاية الكريمة مفعول مخلصين وضمير امروا يعود الى اهل الكتاب فلا
يدل الا على امر اهل الكتاب بعبادة الله تعالى حال كونهم مخلصين له العبودية غير مشركين
به سواه اي موحدين ولا دلالة لها على ان النية لا بد منها في العبادات انها
من الدلالات بل غايتها ان عبادة المشرك غير صحيحة وهذا المعنى هو المذكور في
كتب التفسير المعتبرة ومع ما في اخر الاية يشعر بان الامر المذكور ثابت في شرعنا ايضا وقوله
صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى اي صحة الاعمال
الشرعية واعتبارها بحسب النية ويعلم منه ان من لم ينو لم يصح عمله ولم يكن معتبرا
في نظر الشارع بدلالة الحصر ويؤيده الجملة الثانية فانها صريحة في ذلك ايضا و
كذا قول علي بن الحسين في حسنة ابي حمزة الثمالي لا عمل الا بنية وقول الرضا
لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ويخرج منه اي من هذا الحكم اعني وجوب النية
التي هي المقصد المذكور شيئان الاول النظر الاول المعرف للوجوب فان ايقاعه على
وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به الا بعد
اتيانه به وفيه ان وجوب النظر عقلي كما مر غير مستفاد من الامر بل وجوبه لكونه دافعا
للضرر المظنون نعم يتاتى ذلك على مذهب الاشاعرة كذا قال الشهيد ثم قال والثاني
ارادة الطاعة التي هي النية فانها واجبة بالادلة السمعية كما عرفت ولا يجب بها
النية والا لزم التسلسل والحاصل ان الدليل سمعي ظني المتن مخصص بما عدا النية لدليل
القطعي الذي هو لزوم التسلسل او نقول النية متعلقة بنفسها ويكون التعليل لا اعتبار
وانت خبير باستثناء واجبات كازالة النجاسات والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وقضاء الدين وشكر النعمة ورد الوديعة والفرق بين ما يجب فيه النية من
العبادات وما لا يجب مع خفائه وما قيل من ان النية انما تجب في الافعال دون

المردود

المردود وما اشبهها غير واضح تامل واعلم ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك
الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه او لا فالاول مثل ان يقول السيد لعبده صم
غدا فانه مشروط ببقاء العبد الى غد وهو مجهول للامر فهذا يصح التكليف به
اتفاقا والثاني وهو العالم بانتفاء شرطه كامر الله تعالى مثلا ان يامر زيدا بصوم
غد مع علمه بموته فيه فيه خلاف واليه اشار بقوله والامر المشروط اي الامر الذي
يكون متعلقه وهو الفعل مشروطا بشيء اذا علم الامر به عدم الشرط كامر الشارع
يصح الامر به ام لا المعتزلة على منعه واليه ذهب المرتضى وجماعة من الامامية لان صوم
غد مشروط ببقائه اي ببقاء المامور به فاذا علم الامر موته قبل غد فيه استحال
امره بصومه لانه لزم تكليف ما لا يطاق اذ الفعل مع عدم شرطه ممتنع لا يقال انه يلزم مما
ذكرتم ان لا يصح التكليف مع جهل الامر حال عدم الشرط في الواقع وذلك باطل لان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون له مدخلية في امكان الشيء وامتناعه بل عدم الامكان لو كان انما
هو لعدم الشرط في الواقع اذ عند عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه لسبب عدم
الشرط فعدم الامكان بالنسبة الى المامور به مشترك بين كون الامر عالما او جاهلا مع صحة الامر مع الجاهل
اتفاقا فلا لانا نقول الفرق بينهما واضح اذ الامر اذا كان جاهلا يجوز ان يوجد الشرط
وان لا يوجد فيصح التكليف بخلاف ما اذا كان عالما بعدم وجود الشرط الا ترى انه
لا بد في حسن امر احدنا ان يكون بحكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا الا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم لتعذره في حقنا ومع علمنا بانتفاء الشرط
يحسن قال السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه والذي يبين ذلك ان الرسول ص لو
اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص يقبح منا ان نامره بذلك الفعل
وانما يحسن فيمن نامره مع فقد علمنا بصفته في المستقبل وجوزوا اي جوز الاكثر
علم الامر بعدم الشرط توهم لاشتماله اي اشتمال الامر المذكور على مصلحة لتوطين النفس
يعني يكون فيه مصلحة هي توطين المامور نفسه على الفعل فيثاب على توطينه نفسه

على الامتثال قد يكون التوطين لطفا في الاخرة لحصول الثواب ونافعا في الدنيا بان يمنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما اي من الامر والمامور به والمصلحة هنا من الاول لا الثاني ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يوجهها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب عن هذا انه لو سلم لم يكن الطلب هنا للفعل لانه علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل وما ذكرتم من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى واحتجوا ايضا بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل بالضرورة من الدين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه فلا تكليف به ولا معصية وجوابه ان النزاع ليس في مطلق الشرط بل شرط الوقوع ليس كل شرط وانما هو الشرط الذي يتوقف عليه تمكين المكلف شرعا وقدرته على الامتثال الامر وليست الارادة من ذلك قطعا والملازمة انما تتم لو قدر كونها شرطا دائما الارادة القديمة فلا تأثير لها في فعل العبد كما بيّن في موضعه ولهذا قال السيد المرتضى في تأدية موضع النزاع من الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان يمنع المكلف من الفعل وبشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يأمر بشرط انتهى ومراده ان تعليق الامر على الشرط يوجب الشك ولهذا لا يحسن لمن علم بطلوع الشمس ان يقول لان كانت الشمس طالعة دخلت الدار الثاني انه لو لم يصح ذلك لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا

يوجد

يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لانه لو قيل يحصل له العلم قبل الفعل مع اتساع الوقت واجتماع الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نفرض الوقت متسع زمنا فزمنا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخير فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف ولا يأثم بالترك واما بطلان اللازم فبالضرورة والجواب المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة اذ لا يعلم انه مكلف مأمور بالمؤقت قبل تقضي الوقت وخروجه نعم اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح حصلت له العادة يغلب معها الظن ببقائه فوجب عليه ان يحترز من ترك الفعل او التقصير فيه ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل اول ابتدائه وليس يلزم من علمه بانه مكلف على وجه القطع بسقوط وجوب التحرز عنه ولذلك يحسن في العقل وعادات المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه كما ذكرناه ولا يجب اذا الزم التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به كذا افاد السيد المرتضى رض وحاصله ان المكلف مع غلبة ظن بقائه وتحصيل الشرائط يظن انه مكلف فان استمر الظن بان يمضي زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف والا ظهر بطلان ظنه بالتكليف وبهذا يظهر بطلان الاستدلال على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الوجوب اذ الاجماع على انه يكفي في وجوب نية الوجوب ظن بقاء المكلف وتمكنه اذ الغالب من المكلف ذلك ولا سبيل الى القطع فلا دلالة للاجماع المذكور على حصوله الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ابنه لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده وتأيمه ولم يحتج الى فداء وجوابه ما سيجيء من منع تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل هو مكلف بمقدماته ولما فرغ من تحقيق المسئلة اراد الاشارة الى ما يتفرع عليها انتفاء ويتفرع من ذلك اي على القول بالجواز

الامر مشروطا اذا علم الامر عدم الشرط وامتناعه وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم حصل المسقط للصوم من اغماء او الجنون او الحيض او الموت وعدمه فمن قال بالاول اوجب الكفارة لاقدامه على افساد صوم مأمور به قبل ظهور المانع منه ومن قال بالثاني فلا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك اليوم وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي هذا كله مع العلم ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه لما عرفت البحث الرابع في شرائط حسن التكليف الامر اي امر الله تعالى اذ هو المقصود بالبحث يتعلق بالمكلف بكسر اللام وهو الامر والمكلف بفتحها وهو المامور والفعل المكلف به وهو المامور به والامر نفسه اما المكلف على صيغة اسم الفاعل فيشترط في حسنه اي حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والالات التي تفتقر في امتثال المامور به اليها من العلوم وغيرها ان كان المكلف به ذا آلة والالة ما يؤثر الفاعل في فعله القريب بتوسطها اذ لو لم يتمكن المكلف منها كان حصول المكلف به ممتنعا الا ويشترط كون الفعل مما يستحق به اي بسببه الثواب بان يكون واجبا او مندوبا ويريد ما تقرر اذ النظر ان هذا شرط يتعلق بالفعل المامور به لا بالامر ويشترط كون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم المامور انه لا يستحق اي يوصل الثواب اليه ان امتثل ولم يحبط بعمله ويشترط ان يقصد الله تعالى بذلك التكليف الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعرض للمنافع كالثواب لا حصولها المتفرع عن بعض وانما تم ذلك التعريض بما تقدم ولا يخفى ما في العبارة من المسامحة فان قوله وكون الثواب الخ هو الشرط السابق بعينه واما المكلف وهو المامور فيشترط في حسن تكليفه تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه لان الغرض من التكليف هو الاتيان بالمكلف به ومع انتفاء القدرة عليه وان كان ممكنا في نفسه ينتفي الاتيان به وقد قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان كان ما يتوقف عليه الاتيان به من فعله تعالى غير داخل تحت قدرة المامور وجب عليه تعالى فعله كالقدرة والعقل

والالات

وان كان ما يتوقف عليه الاتيان بالمامور به من فعل العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكنه يجب عليه ان يلزمه اي يوجب عليه فعلها باختياره ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا غير مقيد بشروط تحصيلها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان ما يتوقف عليه الاتيان بالمامور به مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد ككثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قيل يعقد من مقابلة هذا لما قبله ان الذي قبله مما يصح من العبد لا يصح من الله تعالى ولا الحسن ولم يحسن المقابلة وهو باطل لشمول قدرته تعالى جميع المقدورات قلنا عدم صحة فعل الله تعالى للارادة العبد وكراهته ليست لعدم قدرته على ذلك بل لاستلزامه الجبر باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجوب الارادة والامتناع عند الكراهة وعدم صحة الفعل عند ملزوم لعدم القدرة كما في القبائح فانها مع قدرته عليها لا تصح منه للصارف وانتفاء الداعي واما الفعل المامور به فيشترط له الامكان في نفسه عادة ويشترط مع ذلك صحته اي صحة حصوله من المكلف اذ لا تأثير للعجز اي صحة الفعل من الغير اي غير المكلف في صحته هنا اي من المكلف فانه يجري مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ويشترط في صحته هنا ان يكون على وجه الاختيار فلنا فانه الالجاء للتكليف ويشترط ايضا ان يكون ذلك الفعل حسنا وانواعه على ما عرفت اربعة ويشترط ايضا ان يحصل له صفة زائدة على الحسن تقتضي رجحان وجوده مع المنع من عدمه بان يكون فرضا او لا مع المنع بان يكون نفلا اذ لا تكليف بالمباح والمكروه ويشترط في الواجب ايا ذه حصول وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعم لم يصر ذلك الكفران واجبا وكذا الشرط ايضا في المندوب حصول وجه يقتضي ندبيته واختصاصه بوجه يقتضي مندوبيته كما في الواجب المذكور بعينه واما الامر فيشترط تقدمه باعتبار نفسه تقدما على وقت مباشرة الفعل بحيث يتم الغرض من الامر بذلك التقدم من دلالته على ايجاب الفعل

ترغيب فيه وبعث عليه وقيام ما يحتاج اليه من المقدمات التي يتوقف عليها صدوره على
جهة الامتثال وهذا القدر من التقدم ضروري لتوقف الاتيان بالفعل
عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة
في الامر اذ يكفي للامر ذلك التقدم فما زاد عليه لا بد له من علة ومصلحة وهل يشترط في
التكليف تمكن المامور من الفعل وازاحة علته المانعة من حصول الامر المتقدم
على زمن الفعل ام لا الحق عدمه اي عدم الاشتراط اذا تضمن التقدم مصلحة
للمامور او لبعض المكلفين فيصح امر الحاجي اذا علم الله تعالى انه يتمكن حال الحج
بعد حال حصول ذلك الوقت الاخر فحصل لما تضمنه من المصلحة له او لغيره
الفصل الخامس في النهي وله عنوانات لفظ نه وهي حقيقة في القول المخصوص
الطالب للترك على جهة الاستعلاء كما هو المستفاد من تعريفنا المتقدم للامر والمراد
بالترك هو كف النفس عن الفعل على ما سبق وبه يخرج الامر ولا
يرد عليه ان ترك الزنا او الوجوب والتحريم مختلفان باختلاف العبارات (الاعتبارات)
الحيثيات كما سبقت اشارة اليه فالترك الزنا باعتبار الاضافة الى الترك
امر والى الزنا نهي وبقيد الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وفيه مباحث الاول
صيغة لا تفعل تستعمل في معان سبعة وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي
حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما ذهب الى كل ذاهب
والحق ان النهي يقتضي التحريم اي تحريم المنهي عنه فيكون حقيقة فيه مجازا
في غيره كما قلناه في الوجوب لانتفائه لكن فرق بين الامر والنهي [illegible] في متعلق
الطلب فكان الامر دالا على الطلب الجازم لعين المانع من النقيض كان النهي كذلك
هو معنى التحريم والحرمة المدعى في هذا المقام ثابت بالاتفاق فان ظن من قال
بان الامر دال على الطلب الجازم قال بذلك في النهي ايضا والحاصل ان لا فرق
بالفرق بينهما الا في متعلق الطلب لقوله [illegible] عندنا سهو او ذهب

انه حقيقة م

الانتهاء

الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب عند النهي يجب الانتهاء عنه
وهو المعني بالتحريم وفيه تامل لان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء
لا من مجرد صيغة النهي والنزاع فيه وايضا لا يلزم من كون نهيه مقتضيا للتحريم
كون مطلق النهي كذلك ولان المتبادر من الصيغة في العرف العام عند اطلاقها
هو التحريم ولهذا يذمون العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل و
الاصل عدم النقل ولا يدل اي النهي على التكرار بل هو للقدر المشترك بينه وبين المرة
كالامر ولان قول الطبيب لا تاكل اللحم مثلا وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم
يقتضيه اي لا يقتضي التكرار والنهي عن الزنا وشرب الخمر يقتضيه والمجاز
والاشتراك على خلاف الاصل فهو للقدر المشترك وايضا يصح تقييده بالدوام
فيقال لا تفعل دائما وعدمه اي يصح تقييده بعدم الدوام فيقال لا تفعل مرة من
غير تكرير ولا نقض ولو كان لاحدهما لزم احدهما وذلك ظاهر وقيل وفيهما نظر اما
الاول فلان المقام قرينة صارفة عن التكرار واستفادة عدم التكرار منها لا من
نفس الصيغة واما الثاني فلما عرفت سابقا احتج المخالف القائل باقتضائه التكرار
بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية اي ماهية الفعل في الوجود وانما يتحقق ذلك
بعدم الادخال في كل وقت فوجب الامتناع عن الفعل دائما اذ لو اتى بالمنهي عنه
مرة لم يمنع دخوله في الوجود وهو خلاف مقتضى النهي والجواب المنع من ذلك فان [illegible]
الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع دائما وفي زمان ما ولا دلالة لما به الاشتراك
على ما به الاشتراك باحدى الدلالات فيكون للقدر المشترك كما في الامر وفيه نظر فان
مقتضى الامر لما كان حصول ماهية الفعل من حيث هي وهو يتحقق بالمرة فما فوقها
لم يدل على التكرار ولا على عدمه فالامر يستلزم تحصيل ماهية الفعل من حيث هي
واما النهي يستلزم الامتناع عنها من حيث هي وذلك دوام الامتناع فالاول الا
عام موجب والثاني دوام سالب اذ الفرق بين النكرة في سياق الاثبات و

ولا يخفى عليك جواب الثاني كما سبق

والمنع في تمام ما

نفيها في سياق النهي على الاحتياج الى البيان فاعلمات المعتمد اختيار [illegible] ولا يدل
النهي على التكرار لعل الحق تبادره الى الفهم عند التجرد وللاستدلال الظاهر من
غير نكير وضعف ما سبق من الادلة وكذا لا يدل النهي على الفور ولا التراخي لانه
اعم منهما واعلم ان كل من قال بافادته التكرار قال بدلالته على الفور ولا شيء
يفيد العموم ولزم هنا الفور ايضا الثاني اختلف الناس في دلالة النهي على
فساد المنهي عنه على اقوال خمسة الاول دلالته على فساده شرعا لا لغة الثاني
دلالته عليه لغة الثالث عدم دلالته عليه مطلقا الرابع التفصيل وهو الدلالة عليه
في العبادات دون المعاملات الخامس دلالته على الصحة مع عدم دلالته على
الفساد والمختار عند المصنف ان النهي يدل على الفساد اي فساد المنهي عنه لغة
وشرعا في العبادات لا في المعاملات وكان المراد بها ما قابل العبادات فيشمل
الايقاعات كما يظهر من تمثيلاتهم وكلامهم اما الاول وهو دلالته على الفساد في
العبادات ان معناه فيها عدم الاجزاء فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها
لعينها او لصفتها اللازمة لها غير آت بالمامور به اذ المنهي عنه غير مطلق التردد
والمامور به مطلق الفعل ولا يمكن اجتماعهما لاستحالة كون الشيء مامورا به
منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف وهو المراد بعدم الاجزاء واما الثاني وهو
عدم دلالته على الفساد في المعاملات وقد عرفت ان معناه فيها عدم افادته للاحكام
المقصودة منها فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء و [illegible]
بعت ملكت الثمن ولو كان دالا على الفساد لكان ذلك تناقضا والتالي باطل
عدم التناقض في هذا القول لكونه متلقى بالقبول عند العقلاء والملازمة
ظاهرة ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان
اما الاول فهو بطلان دلالته عليه بالمنطوق فلان النهي يدل على الزجر
لا غير فلا يكون الفساد معنى له ولا جزء معناه واما الثاني وهو بطلان دلالته

وقد عرفت م

عليه

عليه بالمفهوم الذي هو الالتزام فلانفكاكه اي النهي عنه اي عن الفساد في التصور اي عند
العقل وكذا عند العرف اذ لا امتناع عقلا ولا عرفا ان يصرح بالنهي عن شيء من العقود
وانه لم يفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل بين
على عدم اللزوم وقد عرفت اشتراط دلالة الالتزام به فانتفت الدلالات
الثلاث قيل هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات فيقول ايضا لا استبعاد في ان يقول
الشارع لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت اسقطت عنك وايضا اللفظ لا
يدل عليه بمنطوقه لانه لا يفيد الا المنع من الفعل والفساد عدم الاجزاء [illegible]
ولا بمفهومه لانتفاء التلازم عند العقل واشار الى الجواب بقوله ولا يتاتى مثله
في العبادات بان يقال كما عرفت لان الفساد فيها اي في العبادات عدم موافقتها امر
الشارع كما مر ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع
والفساد في المعاملات عدم ترتب حكمها عليها بمعنى عدم افادتها لاحكامها المقصودة
منها فاذا قيل هذا بيع فاسد كان معناه انه لم يفد الملك واذا قيل هذا طلاق
فاسد كان معناه انه لم يفد بينونة ولا تحريما والنهي لا يدل على ذلك مطلقا كما
تقدم احتج القائلون بالدلالة مطلقا شرعا دون اللغة بان علماء الاعصار في جميع
الامصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الانكحة والبيوع وغيرها
وبانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه ويدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين
ان كانتا متساويتين تعارضا وتساقطا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع
النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهي اولى بالامتناع لانه
يفوت الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة اذ لا تعارضها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل
لفوات قدر رجحانها من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة عن شيء من مصلحة الصحة واما
انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي

الفعل م

الحكمتين م

ما يدل عليه لغة قطعا واجيب عن الاول بانه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتيب الاثر على وجه الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره وهو انتقال الملك واما في العبادات فهو معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها موافقة لامر الشارع واستدل مثبتوا الدلالة مطلقا لغة بانه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد بمجرد النهي وما هو الا لانهم فهموا ذلك لغة واجيب من ذلك بل لفهمهم شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة وبان الامر يقتضي الصحة لما مر من دلالته على الاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجيب بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول مثله في النهي ومرادكم دلالته لغة ومثله في الامر وفيه نظر لان الصحة ليست الا موافقة الامر كالصحة عند كل امر هي موافقة امره وذلك مقتضى نفس الامر نعم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع والحاصل ان كل امر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند الامر وموافقة امره ولهذا اذا قال زيد لعمرو اخر اعتد بقول من لم يقل بالشرع وانه صحيح عند ذلك الامر بذلك الامر واجيب ايضا بانا لا نم وجوب اختلاف احكامهم المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فغاية ما يلزم في النهي ان يقتضي الفساد في الاول من شقي هذا الجواب نظر لانه انما يتم على تقدير ان يراد باحكامها النسب الايجابية اولا لسلبية وليس كذلك لما عرفت من ان المراد بها مقتضياتها واثارها المترتبة عليها واستدل من ذهب الى انه لا دلالة مط بانه لو دل على الفساد لما صح ان يقول نهيتك عن الربوا ولو فعلت به والملك ثابت واجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر كما في قولك رايت

اسدا يرمي وفيه نظر لانه انما يتم ذلك لو اراد المستدل ان القول بالنهي يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه اما لو اراد قول ان النهي نقيض لذلك القول الصريح فلا يمكن منع الملازمة واحتج من قال بدلالته على الصحة وهو المنقول عن ابي حنيفة وتلميذيه محمد بن الحسن بانه لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي واللازم باطل اما الملازمة فلان المنهي عنه اذا لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في يوم النحر هو الصوم الشرعي لا الامساك واشار الى الجواب عن ذلك بقوله وكما يدل اي النهي على الفساد لا يدل على الصحة لقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك اي ايام حيضك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولو كان النهي دالا على الصحة لزم صحة صلوة الحائض ونكاح المحرمات لوقوع النهي عن ذلك مع الاتفاق على بطلان ذلك وايضا انا نقطع بان ليس مدلول لا تفعل هنا بيان لملك الكف عنه وتحريما ما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله التضمني او الالتزامي فكلا والجواب عما احتجا به ان اريد بالشرعي ما هو المسمى به شرعا سواء كان معتبرا شرعا اولا فالملازمة ممنوعة وان اريد المعتبر شرعا فبطلان اللازم ممنوع وبطلانه ما ذهبا اليه يكاد يلحق بالضروريات هذا واعلم ان صاحب المنهاج ذهب الى ان النهي في المعاملات ان رجع الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او خارج لازم دل على الفساد كبيع الحصاة والملاقيح والربا وان رجع الى امر خارج مفارق كالبيع في وقت النداء لا يلزم منه فساد المفارق للشيء فساد ذلك الشيء فان النهي عنه في هذا المثال تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له ولا يخ من قوة ونقل المص عن المحقق الطوسي في نية انه يقتضي الفساد في المعاملات والعبادات مط والذي يظهر من عبارة كثير من محققي الاصحاب في ابواب الفقه اخيرا وما ذهب اليه صاحب

المنهاج فائدة النهي الوارد عقيب الوجوب قيل انه مثله قبل الايجاب بل نقل الاجماع من القائلين بان النهي للحظر انه بعد الايجاب كذلك وليس نقله مما لا يعاب شرطا قرينة كونها للاباحة ونقل عن بعضهم التوقف ولا يخفى ضعفه كما تقدم في الامر الوارد بعد الحظر البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على القول ببقاء الاكوان والا لكان المستلقي فاعلا لا فعالا لا اذ لا يكون خاليا واستغناء الممكن الباقي عن المؤثر كما هو راي جماعة من المعتزلة والا لكان حافظا للسكون فلم يكن خاليا من الفعل امكن مع هذين الشرطين نهي الجميع اي جميع افعال المكلف فيصح النهي عن جميع افعاله اي افعال المكلف والا اي وان لم يكن الخلو عن كل الافعال كما يقوله بعض المتكلمين امتنع نهي الجميع والالكان متعذرا اي ايقاع فعل ما منها لعدم تمكنه من ترك ذلك بجهته فلا يجوز النهي عن الجميع لعجزه عنه من المجوزين تكليف ما لا يطاق والتمثيل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن طرفي الفعل والا فالقائم والقاعد والمستند كذلك ومن هنا يعرف انه لو كان هناك افعال اكثر خلو الفعل عنها اجمع صح النهي عنها والا فلا ولو كان النهي عن الجمع بينهما على وجه من الوجوه وحسنها على وجه اخر بالجائع من الناس المغصوب ان يقصد به التصرف في ملك الغير كان قبيحا وان يقصد التخلص من الغصب كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة بنفسه من حيث توقف على شرط فيجب النهي عنه كذلك وقد يكون الشيء مفسدة عند علم اخر اي تلك المفسدة مشروطة به وذلك الاخر يكون مفسدة مشروطة بعدم الاول كما في بيع الام المملوكة دون ولدها الصغير وبالعكس اي بيعه منفردا فيصح النهي عنه عند عدم الاخر على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير ان كلا منهما عند عدم الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما وهذا اي كون الشيء مفسدة عند عدم اخر انما يتم في الضدين والمختلفين

اي اللذين لا يمكن اجتماعهما وكذا في المتماثلين دون الضدين وهما اللذان لا يمكن اجتماعهما اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الضد الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مط غير مشروط واعلم انه قد يكون مفسدة الشيء ايضا مشروطة بوجود الاخر كما تكون مشروطة بعدمه وبالعكس اي يكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول فيحسن النهي عنه لشرط وجود الاخر كنكاح احد الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فهو نهي عن كل منهما عند وجود الاخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهو انما يصح ايضا في المختلفين او المتماثلين دون المتضادين واما فرض كون المفسدة عند عدم الاخر باشتراطهما بتلك العدم لان مجرد اشتراطهما به لا يكفي في ذلك الحكم كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده وذلك ظاهر المقصد الرابع من مقاصد الكتاب في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظه اي الفاظ العام وفيه مباحث الاول في تعريفه العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس وبه يخرج الاشارة والمفهوم والفعل فانه لا عموم له كما سيجيء وفيه اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة وباقي القيود فصول فالاول وهو المستغرق لجميع ما يصلح له خرجت النكرات المثبتة سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان كلا من رجل ورجلين ورجال غير مستغرق لجميع ما يصلح له بخلاف الجمع المعرف بلام الاستغراق ويخرج ايضا اسم العدد كالعشرة مثلا فانه وان صلحت لكل عشرة لكنها ليست مستغرقة لاحادها فخرج تناول العشرات تناولا على سبيل البدل والقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج الاسم المشترك اذا اريد به جميع معانيه المتعددة عند من يجوز استعماله فيها حقيقة وما يتناول افراد مسمى واحد كالعين بالنسبة الى افراد الفوارة فانه عموم فلا يخرج ايضا الحقيقة والمجاز يعم اذا اريد باللفظ معانيه الحقيقية والمجازية عند من جوز استعماله

اللفظ حقيقة في معنييه الحقيقي والمجازي حقيقة على عامة لا يكون باعتباره لا النص على هذه
المختلفات عاما لتعدد الوضع وان جاز بالنسبة الى افراد معنى واحد منها وجميع
به ايض نحو ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزائها من الفعل و
الفاعل والمفعول فان ذلك وان استغرق ما يصلح له لعدم خروج شيء من
المتعدد الذي يمكن ان يفيده عنه لكن لا بوضع واحد ويمكن اخراجه بقيد الفعل
اذ الجملة لا تصلح لمعاني اجزائها هذا يمكن جعل القيد لادخال المشترك ايضا
اذا استغرق جميع افراد معنى واحد ولو اطلق ولم يقيد لتناوله لاستغراق جميع ما
يصلح له مطلقا اي بالنظر الى جميع الاوضاع فيخرج وكذا الذي له حقيقة ومجاز ويكون
عاما باعتبار احدهما فان عمومه لا يقتضي ان يتناول لمفهوميه معا قيل هنا نظر
من نظر وجوه الاول ان المشترك بالنسبة الى معانيه وكذا لفظ الحقيقة بالنسبة
الى الموضع له وغيره لا يستغرق ما يصلح لهما فيخرجان بالاول كما ذكره المص في شرح التلخيص
ثم ان يجعلا سببا اخراجهما الى القيد الثاني للتحقيق والايضاح ولا يجوز ان
يراد بالاستغراق ما هو اعم من كونه بطريق الشمول والبدل والا لدخلت النكرة
المثبتة سواء كان مفردا او غيره الثاني ان اريد بالصلوح صلوح الكلي لجزئياته
اي يكون الجميع جزئيات مفهومه خرج مثل الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد فرد
وان اريد صلوح الكل لاجزائه اي يكون الجميع اجزاء مفهومه خرج مثل الرجل لا
نحو الرجل مما الجميع من جزئياته لا من اجزائه وان اريد الاعم من ذلك دخلت
اسماء العدد والتثنية مع عدم عمومها وان اريد صلوح اللفظ لمعان وضع لكل منها
شخصا او نوعيا انتقض بقوله بوضع واحد واجيب باختيار صلوح الكلي لجزئياته ولا
يخرج مثل الرجال والمسلمين لوجهين الاول انه قد اشتهر بينهم ان الكلام يبطل الجمعية
فلا يرد النقض المذكور اذ يصدق عليهما انهما يستغرقان جميع جزئيات مفهوميهما
بعد دخول اللام وههنا يبتني جمع نحو الجمل باعتبار الشارح الاول الثاني ان المراد

بجزئيات

عمومه ا

هذا توجيه القيد بعبير

اي المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد يتناوله دالا على اتحاد الوضع

يقام

بجزئيات المفهوم ما يكون جزئيا لمفهوم نفس ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه ذلك اللفظ فيخرج
كالرجال والمسلمين او حكما كالتثنية لانه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرءة ولا يرد النقض
بدخول مثل العشرة لانه متناول لجميع الاحاد التي كانت من جزئيات مفهوم الواحد
الذي تضمنت العشرة وليس متناولا لجزئيات مفهوم نفس لفظ العشرة ولا ما اشتمل
عليه ذلك اللفظ حقيقة وذلك لان العشرة ليست بمنزلة الجمع للفظ يرادف لفظ
الواحد ولهذا لم يصح اطلاقه على ازيد من عشرة ولا على انقص منها الثالث ان المص قال
بعموم المفهوم كما سيجيء مع ان ذكر اللفظ في الحد اخص كما عرفت فلو قال بدل اللفظ ما
ادى الشيء لئلا يلزم دخول الفعل ونحوه لخروجه بقوله يستغرق لان الفعل كصلوة
النبي م داخل الكعبة لا يستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لانه ما دخل متخصص نعم
يمكن ان يقال لم يكن المص من القائلين بدلالة المفهوم لم يحتج الى اخراجه ويمكن تامل
وانما قيدنا النكرات بالمثبتة لان النكرات المنفية داخلة في تعريف العام الحقيقي
لكونها حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له بالوضع التحقيقي فهو فرد مبهم غير ان انتفاءه
لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وقد صرح المحققون بانها حقيقة كذا قيل قال الشيخ
لقائل ان يقول ان لم يستغرق الجمع لم يكن عاما وان استغرق يكون مجازا لان تناوله
ما يصلح له وهو كل فرد لا على البدل ليس احدى الدلالتين يعني المطابقة والتضمن
هو المعنى بالاستغراق وليس بالوضع الاصلي والجواب ان تناولها المذكور بدلالة
الالتزام بمعونة النفي ولا يخرج اللفظ المستعمل فيما وضع له كالفرد المبهم هنا بافادته
المدلول الالتزامي عن كونه حقيقة اذ المراد باستغراق اللفظ تناوله لما يصلح له
بحسب احدى الدلالات اعني المطابقة والتضمن فقولنا باحدى الدلالات ليس متعلقا
بالتناول بل بالصلوح كقوله بوضع واحد والنكرة المنفية يصدق عليها انها
متناولة لجميع ما يصلح له باحدى الدلالتين كدلالة المطابقة مثلا وان كان التناول
بالالتزام تامل ولو سلم انها مجاز لكن الوضع عند الاطلاق لا يتناول النوعي ولو

سلم فالتعريف للعام الاعم هنا حاصل ما ذكره ولما ذكر تفصيل العام اراد ان يذكر الفرق
بينه وبين المطلق تتميما للتمييز وزيادة للوضوح فقال والفرق بينه اي بين العام
وبين المطلق ان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد
العام يدل على الماهية باعتبار تعددها وتوضيح ذلك ان كل شيء متحقق في الاعيان
او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون هو بها هو
لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد تعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك العوارض
والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون
مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض
المفارقة وسواء كانت ايجابا او سلبا فالمطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة
من حيث هي لا باعتبار كونها واحدة او كثيرة او عامة او خاصة بل ولا من حيث هي
مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها من حيث هي هي
لا واحد ولا كثير ولا عام ولا خاص بل هو صالح لعروض هذه الامور فهذا فاللفظ الدال
على الماهية ان اخذ من حيث هو كان مطلقا وان اخذ باعتبار عروض العموم كان
عاما ان لم يكن الكثرة معينة وكانت شاملة لجميع جزئياته وان كانت معينة فهو اسم
العدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر وان اخذ من حيث اقترانه بوحدة
معينة فهو المعرفة سواء كانت دلالته عليها بجوهر في التشخص كالمضمر واسم الاشارة
والمعرف بلام العهد والمضاف الى المعرفة لانه لوحظ فيه اصل وضعه العهد وكذا
الموصول او لا كالعلم وان كانت غير معينة فهو النكرة وليس التشخص المنتشر فان العام
اخص من المطلق والفرق بين المطلق والنكرة ظ هنا حاصل كلام المص في بعض
في جعل المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي نظر اذ الاحكام انما تتعلق بالافراد
دون المفهومات ورده السيد الشريف بان تعلق الاحكام بالحقيقة من حيث هي هي غير غريب
لتحققها في ضمن الافراد كما في العام كما سيجيء وكونه حقيقة كذا وكذا بالنظر الى القرينة

فالماهية من حيث هي هي

العاقل

لا باعتبار الذات

لا باعتبار الذات وانما الممتنع تعلقها بها بشرط ان لا تكون في ضمن الفرد ومما يحقق ذكره هنا
الفاضل حتى انهم صرحوا بان المحكوم عليه اولا وبالذات في الحقيقة انما هو
الحقيقة لا بشرط اذ هي الموجودة في الذهن واما الافراد فانما تجري الاحكام عليها
بالسراية لاتحادها مع هذه الحقيقة التي هي المحكوم عليها في الحقيقة وذكروا
ان تلك الافراد ليس مشعورا بها فكيف يكون محكوما عليها وهذا التحقيق هو
المنقول عن الفاضلين المتاخرين العلامة الدواني وصدر الدين محمد الشيرازي
ولا يخفى عليك انه ينبغي ان يقول يدل تحققها في ضمن الافراد لاتحادها مع تلك
الافراد كما ذكرنا اذ هو مقتضى الحمل فان الكلي الطبيعي موجود في الخارج عند المحققين
بعين وجود الفرد لا في ضمنه لانه لو كان جزءا من افراده في بعض المواد الا انه
جزء عقلي لا جزء خارجي والجزء العقلي المحمول مقتضاه الاتحاد في الوجود مع الحمل عليه
من الافراد الموجودة فهي موجودة بعين وجودها لا في ضمن وجودها كما لا يخفى ثم ههنا
مباحث ذكرها السيد محشي وامر بالمحافظة عليها الاول ان قولك الذي يأتيني فله
كذا معرفة مع عدم دلالته على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرف باللام للاستغراق
كما ذكر الشيخ قال السيد محشي واقول وذو اللام المستغرق عام وكذا الذي ههنا لاتصافها
بصفة عامة فكل منهما وحدة مجموعة فان تلك يلزم كون النكرة المنفية معرفة
وكذا مثل اي رجل يأتيني فله ثمة فان امكن اعتبار الوحدة المجموعية لكنها
ليست بمعينة اذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا انما يكون في المعارف فان
قلت اذا اريد الوضع التشخصي فالوحدة المجموعية في الذي غير مستفادة منه وان اريد النوعي
ورد النكرة المنفية الثاني ان المعرف بلام الاستغراق وهو عام معرفة مع
انه جعل كل منهما قسيما للاخر والجواب ان هذه اقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار
فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة وباعتبار استغراقه عام الثالث
ان المعرف بلام الجنس في قولنا الرجل خير من المرءة مطلق على هذا لكون المراد منه الماهية

الذي في م

فلما لوحظ فيه الوحدة المجموعية في الذي بعينه المجموع عاما كان الوحدة المجموعية متعينة بالوضع بخلاف النكرة المنفية م

لا بشرط شيء فلا يلزم ان لا يكون معرفة لان الماهية بشرط شيء والجواب انه معرفة لاعتبار الوحدة
المعتبرة النوعية فيها والمراد بالوحدة ما هو اعم من الشخصي والنوعي والجنسي على ما صرح به
بعض الافاضل ولا نم ان المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها في
الذهن كما ذكره التفتازاني بين الرجعي وجعل الا انه يبقى ان رجعي يراد بها
الحقيقة مطلقا مع قطع النظر عن الحضور الذهني وان تحقق فيلزم ان لا يكون نكرة
ويمكن ان يجاب انه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة نكرة باعتبار عدم الحضور
الرابع انه خرج عن ضابطة المعرفة نحو الرجلان وعن النكرة نحو رجلان اذ لا وحدة
فردية ثمة ولا مجموعية بخلاف الرجال ورجل ورجال والجواب ان المراد مجموعية خط
الاجتماعية فان قلت فح اسماء العدد اما من المعرفة او النكرة فلا يكون قسما اخر قلنا الاولى
فيها ليست لوحدة الاجتماعية من حيث هي بل الوحدات المخصوصة التي تعرض الاجتماعية
عليها الخامس ان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة مطلق مع القطع بان المراد فرد من
افراد الرقبة غير مقيد لشيء من العوارض وهذا ينافي لجعل مطلق الحقيقة من حيث هي
اثرا اثبات التفتازاني ويمكن ان يتحمل بانا لا نم القطع بذلك لم لا يجوز ان يراد الحقيقة
وتلزمها الفردية ضرورة التحرير ولو سلم فارادة الفرد باعتبار انه جزئي من جزئيات
الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه مطلقا بمعنى انه موضوع للحقيقة من حيث هي قال
السيد خشى والمراد دفعه بالتمسك على ان اسد ولا خفاء انه موضوع للاحاد
كما نص علي في شرح المفصل لا للحقيقة المتحدة في الذهن والا لما بقي فرق بينه
وبين اسامة مع ان اهل اللغة صرحوا بخلافه اللهم الا ان يلتزم وضع اسد
للحقيقة من حيث هي واسامة لها باعتبار حضورها في الذهن والعموم من عوارض
الالفاظ سواء كانت حقيقة او مجازا اتفاقا فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة وان استعمال العموم في المعاني كعم الجلب وعم الخصب وعم الخير وعم المطر الذي
يوجد المعنى عام فمجاز على الاصح واليه ذهب السيد المرتضى وابو الحسين البصري والغزالي

بدليل التبوك سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى كما ذكر
او في القدر المشترك بينه وبين اللفظ كما اختاره ابن الحاجب لم يتحقق ذهن التبوك ولقائل
ان يقول ان هذا التبوك انما هو في تخاطب اهل الاصطلاح دون اهل اللغة بل التباين
عندهم عند اطلاق لفظ العام اما المعنى او القدر المشترك فان كان المتنازع فيه الاتصاف
عند اهل اللغة فالظاهر انه حقيقة والتبوك المدعى في هذا المقام وان كان عند اهل
الاصطلاح فالظاهر انه مجاز لتحقق التبوك المدعى ثبوته كما قيل واعلم ان الفاضل اشار
الى ان النزاع بين العلماء الاعلام في بيان ما يطلق عليه اللفظ في اللغة ليس بمهم عنده
بل هو سهل لا يليق الاشتغال به انما اللائق بالبحث والنزاع انه هل يكون هناك
امر واحد يحمل على كثيرين بالحمل الايجابي ام لا والظاهر انه لم يوجد في الخارج ما يتصف
بالعموم بذلك المعنى نعم لو ثبت وجود الطبايع في الاذهان لثبت مفهوم متصف به مسمى
بالكلي الطبيعي فالنزاع فرع النزاع في الوجود الذهني هذا تحقيق مراده في هذا المقام على
ما اشار اليه بعض الاعلام تامل وقيل لا يصدق لفظ العام على المعنى لا حقيقة ولا مجازا
البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه بالوضع حقيقة واستعمالها في الخصوص
مجاز واعلم انه لا يتصور نزاع في امكان التعبير عن العموم بالالفاظ المركبة اذ لا كلام
فيه مثل كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك انما النزاع في الصيغ المخصوصة الدالة عليه
هل هي موضوعة للعموم ام لا وما اختاره المص مذهب الاكثر وقال قوم الصيغة حقيقة في الخصوص
وفي العموم مجاز وقال اخرون بالاشتراك ونقل عن الاشعري وقال بعض بالوقف في الاخبار
والاوامر والنهي ونقل ايضا عن الاشعري الوقف مطلقا ومن الصيغة الدالة على العموم
بالوضع ما ان تناول العقلاء وغيرهم ومن كل وجميع وما يتصف بهما وكذا لفظ عامة
وكافة ومن الجمع وامثالها في الاستفهام كقولهم من عبد رايت واي ثوب لبست وفي المجازاة
مثل اي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك او تختص بالعقلاء كمن في المجازاة
كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وفي الاستفهام كقوله تعالى من ابنائك هنا ويكون

من موصولة وموصوفة كما قاله ليست للعموم لانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك وافراد الضمير وجمعه نظرا الى اللفظ
والمعنى لانه وان كان للبعض لكن البعض متعدد او يختص بغيرهم اي غير العقلاء
وهو اما يتناول جميع ما عداهم كما في المجازات ايضا وقيل انها للذوي العقل قال
الله تعالى والسماء وما بناها او يتناول البعض وهو متى فانه يفيد شمول
الازمنة واين فانه يفيد شمول الامكنة وحيث مثل وما اتاكم الرسول
فخذوه وما تفعلوا اذا رايتم ومتى هذا الوعد واين تذهبون واين تذهب
اذهب ولا يخفى ان كون اسماء الاستفهام للعموم غير واضح والذي قيل في
توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان معناه ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير
ذلك عدل الى ذلك احترازا عن التطويل المتعسر قيل وفيه بحث لان
تناول من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعة كما هو المعتبر في شمول
العام بل على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من
ابوك وبين ادخل سوقا فانه في معنى ادخل اما سوق الامير او الوزير او
غيرهما عدل الى ذلك احترازا عن التطويل واجيب بان تناول من لزيد وعمرو
وغيرهما دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله
لها بحسب الدلالة على نحو التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فتدبر لانه لا يخلو عن دقة
ومما يحقق هذا انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء كما ستعرف وهو صحيح ههنا
مثل اي عبيد جاءك الا زيدا اذا عرفت هذا فجميع ما ذكره من الصيغ للعموم ثابت
لغة بنفسه اللفظ من غير انضمام شيء اخر وقد يفتقر على البناء الى المفعول في الدلالة
على الاستغراق الى انضمام لفظ اخر كلام الجنس اذا لم تكن قرينة العهد مع
الجمع سواء كانت لقلة او كثرة وانما جعله لام الجنس الى ان الاستغراق من فروعات
الجنس والدليل على عمومه سواء جواز الاستثناء الشامل للكل على ما سيجيء ان المعرف

باللام قد يكون نفس الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها
واحدا او اكثر نحو جاءني رجال فقال الرجال كذا وقد تكون حصة غير معينة لكن
باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق حيث لا قصد الى العهد الخارجي
وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر وفي كل اللام بالاجماع للتعريف
معناه الاشارة والتمييز والتعيين في كل من المقصود ليتميز ما قصد باللفظ فهو
في الاول لتعريف الجنس وفي الثاني للعهد الخارجي وفي الثالث للعهد الذهني
وفي الرابع للاستغراق الافراد وهو المعنى بالعموم اذا تمهد هذا فنقول الاصل
الراجح في المعرف باللام هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعريف وكمال التعيين ثم
الاستغراق لتعذر الحكم على الطبيعة من حيث هي لا باعتبار الافراد وتوقف العهد
الذهني على وجود القرينة البعضية فالاستغراق والعموم هو المفهوم من الاطلاق
عند عدم العهد الخارجي خصوصا في الجمع اذ الجمعية قرينة القصد الى الافراد كما
نقل عن الفاضل التفتازاني وفي كلام سيجيء او الاضافة نحو العبيد كقولك تم العبيد
التنوين بالجر عطف على اللام الجنس اي وكالاضافة مع الجمع اذا لم
تكن للعهد كعبيدي احرار وادلا دنا اكبادنا وكقوم حرفت السلب كما ولن وليس ولا مع
النكرة اي وقوعها في سياقه سواء كانت مفردا او غيره وسواء باشرها او باشر عاملها
مثل ما احد قام او ما قام احد فان ذلك للعموم وهنا بحث وهو ان الذي عليه علماء
البيان ان المعرف باللام على الاستغراق مجاز يفتقر الى قرينة وانما يكون حقيقة
في الحقيقة والعهد الخارجي وما هنا يخالف ذلك ايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان
المعرف باللام في المقام الخطابي يدل على الاستغراق دون الاستدلالي وان النكرة
في سياق النفي انما تدل حقيقة على نفي الفرد المنتشر ونفي الطبيعة من حيث هي ويلزم
منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا انتهى فمن جعل العموم بمعنى كونها
حقيقة فيه مطلقا غير واضح والاظهر ان يقال العموم اما ان يثبت للفظ بنفسه من غير شيء

من كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى
باللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفرد على قول او مع قرينة في النفي كالنكرة في
سياقه كما يفهم من المنهاج وعلامات الموصول مثل الذين من ادوات العموم وهو
مثل المعرف في الجمع لكن لمعانيه الاربعة وكذا المضاف الى المعرفة قال الشريف
في حاشية المطول الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق
والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام و
الموصول وقد يستفاد العموم من العرف كما يستفاد من الوضع اللغوي مثل قوله تعالى
وحرمت عليكم امهاتكم فانه لغة لا يفيد الا حرمة شيء ما من الامهات لكنه يوجب عرفا
حرمة جميع الاستمتاعات المتعلقة بقضاء الشهوة عنها كالوطي والقبلة والنظر
واللمس بشهوة او يستفاد العموم من العقل كدليل الخطاب عند من يقول به مثل
في سائمة الغنم زكاة فانه يقتضي نفي الزكاة عن كل ما عدا السائمة واعلم ان المراد بالعموم
في قوله وقد يستفاد العموم اه العموم اللغوي وهو مطلق الشمول لا الاصطلاحي اي كون
اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له بالوضع لخروج ما يستغرق بقرينة العقل ومنع السيد المرتضى
من دلالة الصيغ المذكورة على العموم وذهب الى اشتراكها بينه وبين الخصوص وهو مذهب
الواقفية لنا على ان للعموم صيغة تدل عليه بالوضع حقيقة فيه خاصة انه لو لم تكن
الصيغ المذكورة للعموم كانت اما للخصوص خاصة او لهما على سبيل الاشتراك او لا
لواحد منهما والكل باطل لانه لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب
بالعموم حين السؤال مثلا لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل فانه
قبل السؤال يحسن جوابه بذكر كل واحد ولو كان للاشتراك بين العموم والخصوص لما حسن
الجواب قبل السؤال عن كل محتمل فلو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال بل
السؤال عن كل فرد فرد لكنه يحسن حتى انه لو ترك اكرام بعض الداخلين لذم ولما حسن الاستثناء
الذي هو اخراج ما لولاه لدخل ولو كان من واشباهها للخصوص لما حسن استثناء كل

باللام

فرد قم

اي لو لم ... التي يحتملها اللفظ لكن ... ان ذلك حسن ... عن السؤال لما السؤال مستقبح وكذا

لزم

منع

صنف من اصناف العقلاء مثلا الا الجهال ولما القائلين وهذه الادلة دالة ايضا على عموم
اي واين ومتى واما كونها غير موضوعة لشيء منهما فبطل بالاجماع قال الشارح وفيه نظر لاحتمال
كونها للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على عدمه قلت يمكن الاستدلال
بحسن الجواب قبل الاستفهام على نفي الاشتراك المعنوي ايضا ويكون مراده بالاشتراك
الاشتراك اللفظي فتامل ولو لم يكن لفظ كل للعموم لما كان نقيض كل انسان حيوان قام بعض الانسان
فان الاول على ذلك التقدير هو الدال على الايجاب الجزئي والثاني هو الدال على
السلب الجزئي اتفاقا ومن المعلوم ان الجزئيتين لا تتناقضان لكنهما متناقضتان عرفا
ولهذا يستعمل كل منهما في تكذيب الاخر فيتناقضان لغة والا لزم النقل المخالف للاصل فلا
بد ان يكون كل للعموم ليكون معناه ثبوت كل فرد فرد ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه
الصيغ وذلك اية كونها موضوعة له وكذا لفظ جميع اي مثل كل لاشتراكهما في التاكيد
الدال على العموم وفيه تامل فان لفظ جميع ظاهرة في المجموع من حيث هو المعبر عنه بالكل المجموعي
لا لكل واحد المعبر عنه بالكل الافرادي وعلى هذا لا يكون للعموم المفسر باستغراق اللفظ جميع ما
يصلح له صلوح الكلي للجزئيات لا الكل للاجزاء فان لفظ جميع انما يستعمل فيما يصلح له بالطريق
الثاني ثم انه يصح استعماله بمعنى الكل الافرادي كان كلفظة كل والنكرة المنفية نقيض النكرة
المثبتة الجزئية فقولنا لا رجل في الدار نقيض لقولنا رجل في الدار الذي هو موجبة جزئية
اتفاقا ونقيض الايجاب الجزئي سلب كلي فتكون الاول سالبة كلية والا لما تحقق التناقض
بينهما عرفا فيكون للعموم وهو المطلوب وايضا لو قيل ما ضربت رجلا احد فهم منه العموم حتى لو ضرب
واحدا لعد كاذبا والتبادر دليل الحقيقة احتج السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على الاشتراك
الاشتراك الصيغ بين العموم والخصوص بوجهين الاول حسن الاستعمال في كل منهما
وذلك دليل كونه حقيقة لما تقدم والثاني حسن الاستفهام من السامع فانه يحسن
منه ان يستفهم من اللافظ هل المراد بكل واحد من هذه الصيغ العموم او غيره ولو كان
حقيقة في احدهما خاصة لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك عبث والجواب بالمنع عن ... وهو

موضوع لم

قام

صحة الاستثناء تدل على عمومه كلما ادعينا عمومه اذ الاستثناء اخراج ما يجب اندراجه لولا
ولهذا لم يصح الاستثناء من الجمع المنكر اذ لا مانع فيه سوى عدم وجوب الاندراج مع انه لا
يصح فيه اتفاقا ولهذا قالوا في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا تعذر الاستثناء و
حمل الا على غير في الوصف فيكون اخراج ما لولاه لدخل وذلك مستلزم للعموم ولا شك
ان كل واحد من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح استثناء اي فرد من الافراد التي يصدق عليه
اتفاقا ولولا كونها للاستغراق لما صح ذلك لا يقال هذا منقوض بالعدد لصحة الاستثناء
فيه مع انه ليس بعام لانا نقول الدال على العموم جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفظ صلوح
الكلي للجزئيات لا الكل للاجزاء على ما حقق ولا شك ان المستثنى من العدد ليس جزئيا لمفهومه
والجواب بالحل عن الاول ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة بل قد يوجد مع المجاز فيكون
اعم منهما فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة لو سلم دلالة العام على الخاص وفيه نظر لانه مع
تمم المقدمة القائلة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة لا وجه لهذا الجواب والجواب
تقريره ان يقال الاصل ذلك اذا لم يدل دليل على خلافه وقد دلت الادلة السابقة على
كونها حقيقة في العموم فيكون استعمالها في الخصوص مجازا لكونه اولى من الاشتراك
وعن الثاني ان الاستفهام لا يدل على الاشتراك لانه قد يحسن لا لاجل كون اللفظ
مشتركا بل لتحقق ارادة المتكلم الحقيقة اي حقيقة اللفظ دون المجاز اي دون ان يريد
مجاز اللفظ فانه اذا كان اللفظ منفردا وله معنى مجازي فانه يحسن الاستفهام
لدفع ارادة المجاز وتحقق ارادة الحقيقة مع انتفاء الاشتراك البحث الثالث في مسائل
اختلف فيها اي كونها عامة منها المفرد المعرف بلام الجنس اي بلام الاستغراق فانما
قال بلام الجنس لكون الاستغراق من متنوعاته كالانسان والفرس ليس للعموم خلافا
للجبائي وجمع وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين كابن الحاجب وصاحب المنهاج
والشيخ ابي جعفر الطوسي رحمه الله من اصحابنا كما نقله المحقق لعدم دلالة الكل الجزئي
الما دل على العموم اذ لو دل عليه لكان لفظ السامع مشترك معنى العموم وليس كذلك لقطعهم بانه ليس بمراد

كما زيا به

يصح م

... في الفاظ فقد اختلف في عموم مطلقا المعرف ... المحلى

مليات

مع قطع

مع قطع النظر عن القرينة لانا نعلم جزما ان السامع لا يفهم العموم من هذا اللفظ ولا يحكم
بانه مفاد منه العبارة وذلك نظر لحكم بالجمع وجدانه وقول الشارح عبارة الكتاب
هكذا ولو كان للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل اتفاقا فكذا
المقدم والملازمة ظاهرة قال وفيه نظر لمنع بطلان الملازمة لان المجوز هو استعمال اللفظ
في غير موضوعه لعلاقة شايع والخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا العموم ان كان
مع علمه بعدم امكان اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع المياه في البحار والانهار والعيون
معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم انتهى قلت يمكن دفعه بان نفي
العموم هنا الكل الجميعي جزما لامتناع ما ذكره وكذا ذكره اي انه لا استحالة في ان يكون عنده جميع
خبزه فلا تحقق قرينة تنفي ذلك وعدم تاكيده بالجمع عطف على عدم دلالة الكلية اي وعدم
تاكيده اي تاكيد المفرد المعرف بلام الجنس بالجمع اي بصيغة الجمع فلا يحسن ان يقال جاءني الفقير
انفسهم لا يات العالم اغنيهم وعدم وصفه به اي بالجمع فلا يقال جاءني الفقير العلماء الفضلاء و
لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع ووصفه به واعترض بان المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق
يعم كل فرد لا مجموع الافراد فلهذا امتنع وصفه وتاكيده بالجمع احتج القائل بافادة الاستغراق
بوجهين الاول انه قد ورد وصفه بصيغة الجمع فيكون للاستغراق مثل اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
والاستثناء دليل العموم كما تقدم واشار الى الجواب عنهما وقولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق و
الجارية الحسان كما لا يطرد صحة الاستثناء في مثل قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا اذ لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين لكن لما كان الخسر لازم لجميع افراد الانسان الا
المؤمنين في الواقع جاز الاستثناء المذكور لذلك لا لاقتضاء الصيغة له هذا و
قد قال بعض مشايخنا المعاصرين لا مجال لانكار ان المفرد المعرف باللام لعموم في بعض الموارد
حقيقة وكيف ودلالة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لم ينظر فيه

قرينه

ارادة جميع

بقوله

والد شيخي حسن صاحب المعالم

افاده قم

خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان
مجازا على احد صيغ العموم التي سنذكرها واذا عرفت هذا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة
في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم من المفرد المعرف باللام حيث لا عهد خارجي
كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقولنا اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علمت انفا وح اما ان يراد الوجود
الحاصل بجميع الافراد او ببعض معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل
بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجس مقدار الكر من بعض المياه الى غير
ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة متعين فيتعين هنا ارادة الجميع وهو معنى
العموم ولو ارادوا هذا التنبيها لهذا المحقق قدس سره انتهى قلت هذا كلام لا غبار عليه والتصريح
بان المواضع التي هي بيان للاحكام الشرعية بمنزلة القواعد والاصول التي تعتبر فيها
الكلية كما عرفت في قواعد العلوم فيتبادر ذلك الى الذهن من المعرف باللام ومن كلام
فروع الاستغراق ويليق بالاطلاق هذا المقام فانه حقيق بالتحقيق والاصحاب
يصرحوا هنا لكن يعلم من استدلالهم وبعض تصحيح كلامهم ومنها اي من المسائل التي
اختلف فيها الجمع المنكر في الاثبات مثل رجال ليس للعموم عند المحققين خلافا له اي للجبائي
على الجبائي لاحتمال الكلام انواع العدد الى الجمع فيمكن ومنه ماش جيده كان من فوق الاثنين
لصدقه على جماعة رجال ثلاثة واربعة وخمسة وهكذا فهو لفظ جمع تعتبر الاحتمالات
ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وهو الكل الخاص
الغد فلا يكون للاستغراق والحمل على البدل كالفرع المجموع على انه تمام المراد لا يكون
مستغرقا لجمع النكرة المثبتة بالنسبة الى كل فرد وحاصله انا نقطع بان رجالا بين
المجموع ومنهم لكل عدد يدل لا يكل بين الجموع جاءت في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله للوحدة وجب ان لا يكون رجالا للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد

والنظير له ان له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلثة اتفاقا ولو كان ظاهرا في العموم لما
صح ذلك لانه بعض للقرينة لا كله واعترض بمنع الملازمة لقيام القرينة العقلية وهو
ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا وجوابه يعلم مما سبق وتقرير الشارح في هذا المقام
تامل وانما قيدنا الجمع بالمنكر لان الجمع المعرف باللام لا يعرف خلاف بين اصحابنا في
افادته العموم حيث لا عهد هو مذهب المحققين من مخالفينا وخالف شاذ لا يلتفت اليه
احتج الجبائي بانه يصح اطلاقه على كل عدد فوق الاثنين والاصل في الحقيقة فيكون
مشتركا فيحمل على جميع حقايقه وجوابه انه لا يلزم من صحة الاطلاق الاشتراك لفظا بل جاز كونه
للقدر المشترك وهو ما فوق الاثنين ولا يلزم كونه حقيقة في جميع المشترك الذي هو احد انواعه
لعدم دلالة العام على الخاص قال ابن الخشي ولا ان يقول يحمل على الكل لرجحانه على كل منها
سواء من المراتب واشتماله على الجمع ويلزمه الترجيح بلا مرجح قلت يلزم اثبات اللغة بالترجيح
وهو باطل تامل واقل ما يصدق عليه صيغ الجمع ثلاثة والمراد من صيغ الجمع مثل رجال ومسلمين
وضربوا واضربوا لا الحرف لفظ الجمع وهو ج م ع لصدقها على الاثنين اتفاقا فانما كان لا التزم
للفرق لغة بين صيغ الجمع والتثنية فانهم قالوا في الجمع رجال وفي التثنية رجلان ولو كان
لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان للفرق فيه وفيه نظر فان كون صيغ الجمع صالحة للاطلاق على
اثنين دون صيغ التثنية كاف في الفرق كما قال المص في يد والاظهر ان يرد انه لا يسبق
الى الفهم عند اطلاق صيغ الجمع بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل الحقيقة في
الزايد وقد علمت ان من علامة المجاز ان يتبادر غيره وامتناع اتصاف هو بالجمع
علف في العرف اي لامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الاخر اي ولامتناع وصف المثنى
بما يدل على الجمع فلا يقال الهندان العلماء والتصاف الجمع بما يدل على المثنى فلا يقال الزيدون
الفاضلان واختلافهما اي الاصلان والجمع في الضماير فلا يقال الرجلان قاموا ولا الرجال
قاما وفيهما نظر لان التصغير تابع للموصوف لفظا وكذا الضمير كما ذكر المص في تيد وذلك انه
لو روعيت الصورة لما تعين لفظ المفردات المتعاطفة بالواو بلفظ الجمع دون التثنية ودون

المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع وكذا في الضماير وفيه تامل اذ ما نقرر عندهم ان
الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع في صورته وتعاطف المفردين
بمنزلة التثنية في صورتهما احتج القاضي وابو اسحاق على ان صيغ الجمع يصدق على
الاثنين حقيقة بقوله تع وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم
القوم وكنا لحكمهم شاهدين وضميرهم راجع الى سليمان وداود وبقوله تعالى فاذهبا بآياتنا
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وبقوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس
مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فيكون المراد بالاخوة الاخوين حقيقة وبقوله ع
الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول انه ان الحكم مصدر يجوز اضافته الى الفاعل
والمفعول فهو هنا مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المحكوم له فكانوا ثلثة
فالضمير للثلثة لا للاثنين فيه لا نم جواز الاضافة اليهما معا كيف لو اضيف اليهما لزم
اما عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المفعول اما مشترك بين الفاعلية
والمفعولية بالنسبة الى الاول او حقيقة في الاول فقط بالنسبة الى الثاني وكذا ان لعل هذا القدر
المشترك بين التاثير والتاثر لانه قد اضيف اليهما معا في مثل عجبت من ضارب القوم
ثم انا نقول لم لا يجوز ان يكون ضميرا باعتبار الفاعل فقط او المفعول فقط الا لاشتراكهما في
الامرين والجواب انا نجيب انه لا نشاء عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم في الجملة جمعا بين الادلة
وعن الثاني ان ضمير معكم عايد الى الثلثة وهو ان الاستماع لموسى وهرون ولفرعون وعن
الثالث ان الاية دلت على كون الاخوة حاجبين ويمتنع صدق ذلك على الاثنين ويجب
الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية ولا مانع في الاية عنه اذ ليس فيها تعرض لذكر الاخوين
ولا يلزم من كون الاخوة حاجبين كون الاخوين غير حاجبين او تقول اريد بالاخوة في
الاية ما يعم الاثنين مجازا وهو وان كان خلاف الاصل لكن جاز العدول عنه لقيام
القرينة وهو ما سبق من الادلة على كون الجمع حقيقة في الزايد على الاثنين فقط والجواب
عن الحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة على ان مورد النزاع انما هو صيغ

الجمع

الجمع لا لفظ الجمع وهو ج م ع وما اشتق منه فانه حقيقة في الاجتماع الصادق على
الاثنين فلا وجه لهذا الدليل ومنها اي من المسائل المختلف فيها نفي المساواة
مثل قوله تعم لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون
قيل انه للعموم اي يدل على نفي كل فرد من افراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل
مسلم بكافر ولا ذمي ولا يعتبر للزوجة الكافرة كالحرة لان النفي دخل على نكرة اذ الجملة
نكرة باعتبار اتفاق النحاة سواء كان اتصافها باعتبار نفس الجملة على ما هو الظاهر
من عباراتهم او باعتبار المفرد الذي ينسبك منها على ما اختاره المحققون حيث ذهبوا الى ان
التعريف والتنكير من خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر المأخوذ من المسند الواقع في تلك
الجملة حقيقة ان كان المسند مشتقا او حكما كما في غيره وهو فيما نحن فيه الاستواء فيعم
لما علمت من عموم النكرة في سياق النفي وفيه تامل اذ دعوى الاتفاق غير واضحة كيف والرضي
زعم اختيار كونها لا معرفة ولا نكرة وان عوملت معاملة النكرة ونقل كونها نكرة قولا ورد
كون التعريف والتنكير من خواص الاسم وقيل ليس للعموم واختاره ابو حنيفة لان نفي الاستواء
اعم من نفيه اي نفي الاستواء من كل الوجوه او بعضها اذ هو محتمل لكل منهما ولهذا يصح تقسيمه
اليهما فيكون مشتركا بينهما اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فلا
يكون حقيقة في الاول الذي هو عموم النفي بسلب المساواة في الجملة اعم من ان يكون من
كل وجه او بعض فانا انفي الاعم انفي الاخص فيعم النفي في جميع الاستواءات والتحقيق
ان يقال ان النفي فرع الاثبات فان جعلت الاستواء في جانب الاثبات عاما حتى يصدق
على الشيئين انهما متساويان الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه اي نفي الاستواء ايضا
للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي الموجب الجزئي السالب وان لم يكن عاما وجعلنا
الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن الاستواء في الاثبات
عاما فيكون سلبه عاما لان نقيض الايجاب الكلي لكن قيل انه اي الاستواء في الاثبات
للعموم فانا نقول يستوي هذا وذاك انا اردنا العموم ولولا انه لم يكن للعموم لصدق التساوي بين كل

ثم منهما مساواة بوجه ما وهو باطل اذ لا يتحقق هذا المعنى في كل مفهومين فلو صح لصدق
التساوي على المتساويين المتنافيين بل على المتناقضين لصدق تساويهما اي تساوي
المتنافيين في سلب ما عداهما عنهما وتساويهما في الامور العامة كالشيئية والامكان والمعلومية
والمفهومية وغير ذلك وهو باطل لانه يلزم حينئذ عدم افادة الاخبار بالمساواة بين
شيئين فائدة جديدة للعلم بكونه عاما لكل شيئين يكون بمنزلة قولنا السماء فوقنا
والارض تحتنا اذا كان في الاثبات للعموم كان نقيضه وهو لا يستويان جزئيا سالبا فلا
يفيد عموم النفي بل نفي العموم وقيل بالمنع اي المنع من العموم في الاثبات وكثير من طرق
المساواة لتساويهما من كل وجه والا لم تصدق المساواة بين شيئين مطلقا اذ الممتازات
مختلفة فما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة واقله تعين كل منهما هو لتخصصه والا لكان
واحدا فان التعدد فرع التميز وايضا كل شيئين بينهما مساواة في سلب ما عداهما عنهما
فيكون لا يستويان موجبا جزئيا لمنافيه ان بعض وجوه المساواة ثابت لان لا يستويان في
الاثبات مطلق وهو منصرف الى الكامل فيراد به جميع الاستواءات فاذا دخل النفي افاد
سلب العموم لانا نقول المراد الكامل في الحقيقة لا الشامل للافراد كالرقبة ينصرف الى
السليمة لا ان يراد بها جميع الرقبات وح يكون موجبة جزئية نقيضه سالبة كلية ولما تعارض
الدليلان ولم يمكن اشتراط التساوي من كل وجه والا لما كفى بوجه ما وليس مضبوطا
بحسب اللغة وجب الرجوع في ذلك على العرف وفيما نحن فيه اشار بقوله والاقرب الرجوع في ذلك
على العرف فالمرجع الى ما عرف واشتهر فيما بينهم في المراد والاستعمال ومنها اي من
المسائل المختلف فيها الخطاب المصدر بالنبي صلى الله عليه وآله مثل قوله تعالى يا ايها
النبي يا ايها المزمل يا ايها المدثر ليس للعموم اي لا يتناول امته عليه السلام الا بدليل
خارجي كنص او اجماع يوجب التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة والى هذا
ذهب المحققون لان اي الخطاب المصدر بالنبي ص موضوع للخاص المفرد المعين لغة وهو
النبي صم فلا يتناول غيره والدليل على المقدمتين الاستقراء واجماع ائمة اللغة ولان

اخراج

منها انه ايها النبي صم

اخراج الغير من حكم الخطاب بدليل ليس تخصيصا اتفاقا ولو كان عاما شاملا له ولامته كان
تخصيصا لكونه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وهو معنى التخصيص وقد يقال على الاول انه
يتناول في شرعنا عرفا وان لم يتناوله لغة لان ذلك القائل يقول الخطاب المفرد يتناول
الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعا واشياعا له وعلى الثاني لا نم بطلان
اللازم فان التخصيص كما يكون في العام لغة كذلك يكون في العام عرفا كحرمت عليكم امهاتكم
ويمكن دفعهما بانه لا شك في عدم تناوله لغة والاصل عدم طريان العرف على اللغة وذلك
يكفي في هذا المقام ومن ادعى فعليه الاثبات قالوا احتج ابو حنيفة واحمد القائلان با
العموم بالعادة انها دالة على ان امر العوام بقصد امر الكبير فيه ان العادة قاضية بان كل من كان
له منصب الاقتداء به كالامير لجيش واتباعه اذا امر يكون امرا لقومه واتباعه فاذا
قيل اركب لمناجزة العدو او اذهب لفتح البلاد فهم منه عادة ان الامر له ولاتباعه معه
والجواب انه انما عرف ارادة امر الجميع من امر الكبير ان الرئيس صح ذلك ووجب العمل به قضاء
للعرف وكفاية دليل شرعي على ثبوت الحكم في حقهم وليس الحكم مستفادا من ذلك
الخطاب بحسب وضعه اللغوي بل ان فهم فبمعونة الدليل كتوقف المامور به على معاونة
الاتباع عادة وذلك غير محل النزاع تاملوا ومنها ايضا اللفظ الموضوع لغة لخطاب
الذكور مع صحة شموله الاناث لو اريد وذلك في الصيغ التي ميز فيها بين صيغة
المذكر والمؤنث بعلامة فان العرب وان كانت تغلب فيها المذكر بحيث انهم اذا ارادوا
الجمع بين الذكور والاناث يطلقون تلك الصيغة ويريدون بها تعبيرا ولا يفردون
المؤنث عن المذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على المخاطب والحاضر على الغائب والعقلاء على
غيرهم لكن هل هو اذا اطلق حقيقة في دخول النساء فيكون تغليب المذكر على المؤنث
حقيقة لغوية ام لا والحق عند المص تبعا للعلماء من المحققين ان ذلك الخطاب لا يتناول
الاناث الا حقيقة نحو المسلمين فعلوا واضلوا واحترز بذلك عن الخطاب
المختص بالذكور كالرجال فانه لا يتناول النساء اتفاقا وكذا المختص بالنساء وعن نحو الناس

بالذكر

منها اللفظ المسلمين ونحوه

لا نات كلم

ومن ونحوها لتناولهما وقيل بالدخول لنا على عدم التناول عند الاطلاق ان الجمع تكرير الواحد
وهو اي الواحد للتذكير اجماعا ولنا ايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ونحوه ولو كان
مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن عطفها لكونه عطفا على العام فان قيل فايدته
نصا في النساء ولا يقبل التخصيص فهو للتاكيد قلنا فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد
احتجوا بان التناول ثبت بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند اجتماعهما بمعنى انهم سوغوا
اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث قال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض
المراد آدم وحوى وابليس وقال ايضا ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم و
نساؤهم وهذا انما يتصور بدخول التانيث والجواب انه اي نص اهل اللغة على
التغليب المذكور ليس محل النزاع اذ معنى كلامهم انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الذكور و
الاناث بلفظ واحد جاز ان يعبر بلفظ الذكور دون العكس تغليبا فهو من باب المجاز ومحل
النزاع كون ذلك حقيقة كما عرفت ولا يلزم من الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم المجاز
الا لدليل قلنا قد ثبت اطلاقها على الرجال بالخصوص حقيقة بالدليل السابق فلو كان لهم
وللنساء حقيقة ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه على ان الادلة السابقة صارفة
عن الاصل لا سيما الاجماع المذكور واعلم انه لا نزاع في عدم صحة اطلاق نحو مسلمات على
الذكور ومنها ايضا المقتضي بصيغة اسم الفاعل لا عموم له في جميع التقديرات بمعنى انه لا يقدر
لاستقامته جميع المحتملات على المختار وانما فسرناه بصيغة اسم الفاعل مع اشتهاره ارادة
اسم المفعول في هذا المقام بل هو المستفاد من ظاهر تقريره والمنقول عن الاحكام ليدفع
توهم ان يراد به ما لا يتم الكلام الا باعتبار بعض الامور الصالحة للاضمار معه على التفسير
المشهور غير واضح لان المقتضي على صيغة اسم المفعول وهو ما اضمر انما يثبت بدليل فهو
كالظهور فقد يكون عاما وقد يكون خاصا لان المقدر كلفظ فيصح عمومه ان كان العموم من عوارض
الالفاظ خاصة فلا يصلح ان يكون محلا للنزاع ولهذا قال بعض الافاضل قولهم لا عموم للمقتضى
عموم له فاسد لان المقتضي العام عام بل ينبغي ان يقال لا عموم لجهات الاقتضاء عند

فوات

الخامس

منها المقتضي

فوات الحمل على الاصل وذلك مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار
شيء اذ الحرمة تتعلق من افعال المكلفين لا الاعيان ووجوه الانتفاعات متعددة كالاكل
والبيع وغيرهما ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار
واثبات اضمار واحد منها للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام ولا ضرورة الى ما زاد
فيضمر واحد بدليل فاذا لا عموم للمقتضي فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان مجملا بينها وان وجد
المقدر بدليل فهو كظهوره ان عاما فعام والا فلا كما عرفت فعموم المقتضي لا ينافي عدم
عموم المقدر ويعارض هذا الدليل بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة
الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فلو اضمر لزم الترجيح بلا مرجح وح فاما ان يضمر
الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل اتفاقا والا لزم الكذب في كلام الشارع فتعين الاول وهو
اضمار الجميع واجيب بانه انما يلزم الترجيح بلا مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا
لغيره في القرب الى الحقيقة اما مع كونه اقرب الى الحقيقة من الباقي او مبهما بحيث يصدق
على كل واحد واحد على البدل فلا فان قيل اذا كان بعضا غير معين يلزم الاجمال الذي هو
خلاف الاصل قلنا هو وان كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه لدليل وهو
كونه واحدا واما الجميع ففيه زيادة على الواحد وفيه ايضا اضمارات متعددة كلها خلاف
الاصل فيكون الاجمال اقرب من التعميم لقلة مخالفة الاصل معه واعلم ان ابن
الحاجب مثل في المختصر للمختلف فيه بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وانت خبير بان في جعله مما نحن فيه تعسف بل هو من عموم المقدر اوضح بقي شيء
وهو ان الاقتضاء من اقسام المنطوق الغير الصريح ولهم الفرق بين المنطوق
الغير الصريح وبين المفهوم جعله صاحب المنهاج من الثاني واعترض البدخشي بانه
مخالف لما في كتب القوم ومنها الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل لا اكل
مع الاقتصار عليه بلا ذكر للمفعول عام لفظي في جميع الماكولات فيقبل التخصيص فلو نوى
الاكل لماكول معين صح ولم يحنث باكل غيره وهذا هو ثمرة الخلاف ومرجع النزاع خلافا

نعم

منها لا اكل

لابي حنيفة فانه عنده ليس بعام لفظي وان كان عاما عقليا فلا دخل فيه للارادة ولا يجري بحسبها
ويحنث بما اكل على القولين لنا على العموم ان اللفظي انه لا اكل نفي لحقيقة الاكل بالنسبة الى كل
الماكولات اذ نفي حقيقة الاكل انما يتحقق بنفيه بالنسبة الى كل ماكول ولذلك يحنث باكلها
الكل اتفاقا وهو معنى العموم فيوجب قبوله التخصيص كما لو صرح به وقال لا اكل اكلا احتج
ابو حنيفة على نفي العموم بان المنفي في قوله لا اكل انما هو الماهية اي ماهية الاكل من حيث
هي هي مجردة عن الوحدة والتعدد والقابل للتخصيص متعدد فلا يقبل التخصيص والجواب انا لا
نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد
لكونه غير المطلق فيحنث به اتفاقا بل المراد بالنفي نفي الافراد الجزئية المطابقة للماهية
المطلقة وذلك متعدد قابل للتخصيص ولقائل ان يقول الحنث بالمقيد لاشتماله على الماهية
فان المنفي الكلي يوجد في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون اتيا به وليس الحنث لاجل
العموم وهذا هو الموافق لكلام المص على ما سبق تامل والاظهر ان يق انه اذا سلب الماهية
لزم سلب كل فرد عن كل فرد مبهم كما في النكرة في سياق النفي وهذا معنى العموم على انا
نقول لا تنافي بين المطلق والمقيد كيف وبينهما عموم وخصوص نعم المنافات بين
المطلق الماخوذ بشرط الاطلاق وهو المبهم الذي لا يمكن تحققه في الاعيان وبين المقيد
واما اذا اخذ المطلق بالمعنى الاعم على ما هو معنى الماهية لا بشرط شيء لم تثبت المنافات
تامل واعلم ان ابا حنيفة فرق بين ان كلا اكلا وبين لا اكل فجعل الاول يقبل التخصيص دون
الثاني ورده المحققون لاتحاد مفهومهما وعدم اختلافهما الا بالتاكيد وعلله
والتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فلا يدل الا على الماهية ولهذا لا
تثنى ولا تجمع بخلاف ما يكون للنوع والعدد وقد وجه كلام ابي حنيفة بان الاكل لما كان
مذكورا صريحا كان من قبيل مجرد وقوع النكرة في حيز النفي فيفيد العموم في افراد المصدر فيقبل
التخصيص كسائر النكرات الواقعة بسياق النفي والتخصيص في افراد المصدر بقوم تخصيص
في المفاعيل وهذا بخلاف الحذف الداخل في مفهوم الفعل فانه ليس بنكرة صريحة وليس حكم

حكم النكرات الواقعة في حيز النفي والى هذا اشار الفقير بقوله وربما يفرق بان الاول
تنكير صريح تامل هذا وقد افاد بعض الاعلام ان النزاع ليس في ان لا اكل يفيد العموم في
مفعوله ثم انما النزاع في ان المفعول به هل هو صريح وتبع للفعل المتعدي حتى لو حلف في اللفظ
كان مرادا مقدرا على ما يدل عليه تعريف المشهور وح يقبل التخصيص كما لو ذكر بلفظ عام او لا
بل بعد الحذف يكون منسيا ويكون الفعل بمنزلة اللازم فلا يقبل التخصيص وكلاهما واقع في
فصيح الكلام والنزاع في ظهور احدهما فحاصل النزاع هل الظاهر عند الحذف تنزيل
الفعل منزلة اللازم فلا يكون المفعول منويا حتى يقبل التخصيص ويسمع التخصيص من المتكلم
او الظاهر تعليقه بما هو مقدر في النية فيقبل ذلك والله اعلم ومنها ايضا ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم في المقال خلافا
لبعضهم كقوله صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم عن عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن
من غير سؤال الجمع والترتيب اي من غير ان يسئل صلى الله عليه وآله عن كيفية
العقد عليهن هل كان دفعة او مرتبا فترك الاستفصال دال على عموم الحكم للحالين من الاحتمالين
فاجاب على ما يعلم وترك الاستفصال ح لعدم فائدته هذا هو المنقول عن
المحصول قال المص فيه ولا يبعد التفصيل فنقول ان علم او ظن انه صلى الله عليه وآله لم
يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لم يبق الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم
بالعموم اشبه ومنها ايضا العطف على العام الحق انه لا يقتضي العموم اي عموم المعطوف
خلافا لابي حنيفة وافادات الحق في ذلك لا دلالة اي الجمع العطف على الجمع بين المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف عليه الصادق في المعطوف العام وفي المعطوف
الخاص فلا يدل على العموم وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم كونه للعموم مع قوله و
بعولتهن احق بردهن المعطوف على تربص الخاص بالرجعية لان الرد انما يصح في
الرجعيات دون البائنات لا يق اذا كان عطفا على يتربصن لا يكون عطفا على العام
يتربصن

بل على حكم ثابت للعام اذ هو حكم المطلقات العام في الرجعية والبائنة لانا نقول التربص
حكم شامل للرجعيات والبائنات كما ان لفظ المطلقات عام شامل لهما فالعطف عليه عطف
على العام وفيه نظر اذ لمانع ان يمنع من ذلك لجواز كونه عطفا على قوله والمطلقات
فهو من عطف جملة مستقلة على اخرى فمثلها اليه اشار المص في قوله فلا يكون من العطف
على العام في شيء بل هو عطف على جملة فيها لفظ عام سلمنا العطف على التربص لكن عدم
العموم في المعطوف مستفاد من دليل خارج ولولاه لثبت الحكم عاما كما قيل قلنا الدليل
واضح ولهذا ذكر المثال في مسئلة ان عطف الخاص على العام وسيجيء في كلام المص
~~تامل من نفس الصيغة كما قاله الشارح ويراد الاصل عدم الدليل انه خلاف الاصل~~
ومنها ايضا الخطاب الوارد من الشارع بالصيغة الدالة على المخاطب اي المشافهة
مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا خاص بالموجودين في عصر نزول الوحي وانما يتناول
من بعدهم اي بعد الموجودين بالاجماع ونحوه من الادلة المنفصلة لا من مجرد الصيغة
وان خالف في ذلك الحنابلة وبعض الفقهاء فانه اي تناول الخطاب المذكور لمن
بعدهم معلوم من دينه اي دين النبي ص ضرورة لا من نفس الصيغة فقط ولا يتوهم انه
اعترف بالتناول وانما كان خاصا بالموجودين لقبح خطاب المعدوم كما سبق والكلام مكان
وايضا يمتنع خطاب الصبي والمجنون بنحو هذا الخطاب اتفاقا واذا لم يوجه عليهم
مع وجودهم لقصورهم عن فهم الخطاب فالمعدوم احرى بهذا الامتناع لان تناوله ابعد
كذا قيل وفيه نظر لان التوجه الى التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب في تناوله
لفظا احتجت الحنابلة ومن تابعهم بان الرسول مرسل الى من سيوجد اتفاقا ولو كان
مثل هذا الخطاب غير عام لم يكن مرسلا الى من سيوجد اذ لا معنى لارساله الا ان يقول
له تعالى بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات ولا تتناولهم واجيب بمنع حصر التبليغ بخطاب
المشافهة اذ التبليغ لا يتعين في المشافهة بل يجب التبليغ في الجملة وانه يحصل للبعض
شفاها وللبعض الاخر بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكمها لتاخر شافههم فان
قيل

ثم الادلة الاخرى ايضا من قبيل الخطابات المفروض انها لا تتناول المعدومين فلا يحتج بها
اجيب بوجهين الاول انه يجوز اثبات ذلك بالاجماع او تنصيص على ثبوت الحكم او بحجية
الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كان قوله
الجهاد ماض الى يوم القيمة فانها من تناوله لغير الموجودين هو الخطاب بصيغة الحاضر
فلا يتيسر التشاد كلمة الخطاب كالكاف والتاء وهو لا ينافي تناول الخطاب بمعنى
الكلام سواء كان مشتملا على شيء يدل على الخطاب بالمعنى المقابل للغايب والمتكلم ام لا لغير
الموجودين فخ الايراد خلط بين معنيين الخطاب تامل هنا وقد قال بعض الاعلام القول
بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة بعيد حتى قال العلامة في شرح
المختصر ذكر في كتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد وهو قريب
وهو ما ذكروه من الحق من الفرق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان
للمعدومين والموجودين فيكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب
فلا ومثله يصح شايع في الكلام يعرفه علماء البيان وجوابه انه قد تقرر ان التغليب مجاز فالتغليب
لا يتناول المعدومين حقيقة والمنع انما هو من اطلاق المذكور على المعدومين فقط
او مع الموجودين على سبيل الحقيقة لا مطلقا لا يق ليس في هذه المسئلة على هذا فائدة
لانا نقول الفائدة في سبل ما مر من ان الخطاب بصيغة المذكر هل يتناول الاناث على
سبيل التغليب تناولا ظاهرا حقيقة لا مجازا ام لا كما مر فتم ومنها ايضا قول الصحابي
نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر لا يفيد بصيغته العموم فلا يكون النهي عن كل
بيع فيه غرر لان الحجة في المحكي وهو قول النبي ص لا في الحكاية وهو قول الصحابي والعموم
في الحكاية لا يفيد اذ النهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة
ويحتمل ان يكون عاما لكل الصور فاذا كان اعم منهما فلا دلالة له على العموم اذ العام
لا يدل على الخاص وكذا قوله اي قول الصحابي قضى رسول الله ص بالشاهد واليمين
لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق وكذا قول الصحابي سمعته اي سمعت رسول

الله صلى الله عليه وآله يقول قضيت بالشفعة للجار لا يفيد العموم لكل جار لاحتمال الحكاية
في الاول عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وكذا
يكون دالا على العموم او حكاية عن القضاء لجار مخصوص في الصورة الثانية وتكون
اللام للعهد وحملها على العهد في جانب الاثبات اولى من حملها على الجنس وبالعكس في جانب
النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من
غير عكس واجاب بعضهم بان هذه الاحتمالات وان اختلجت في الذهن الا انها خلاف الظاهر
على الراوي وعلى التنازل الظن من حال العدل العارف باللغة ان لا ينقل العموم الا بعد
ظهوره وقطعه والظاهر لا يترك بالاحتمال لانه من ضعف
وان جرت الخطاء في الاجتهاد وظن ما ليس بعام عاما او توهم ما ليس من صيغ العموم عاما
لا ينافي العدالة فلو قال لانه خلاف الظاهر من علمه باللغة وضبطه ليكون الاول في
مقابل الظن الفاسد والثاني في مقابل التوهم لكان اولى وكان تبديل المصنف
الى افادته ذلك العموم مع علم الراوي بمعظم الالفاظ وترجمة من علمها فائدة
اللام الداخلة على المفرد العموم فتم وكذا قولهم ان قول الصحابي كان النبي يجمع بين الصلوتين
في السفر لا يقتضي العموم ايضا بمعنى انه جمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان تدل على تقدم
الفعل اما دوامه اي تكراره فلا وقيل يفيد العموم المذكور لانه اي العموم هو المتعارف
من قولنا كان فلان يصلي بالليل فانه لا يحسن الا من كان مداوما على الصلوة بالليل
ويقبح اذا كان فعل ذلك مرة واحدة وكذا قولهم اي قول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه
وآله بعد الشفق يحتمل الاشتراك على الحمرة والبياض فقوله بعد الشفق لا يدل على التعميم بين الشفقين
بمعنى الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معنييه او معانيه الا مجازا فانه يحتاج الى قرينة
وكذا قولهم اي قول الصحابي صلى رسول الله ص في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض
لكونه عاما الا ان يجرد لفظ الصلوة متواطئ يحتمل كلا من الفريضة والنافلة على السواء وهو
اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص ولعل تلك الصلوة المخبر عنها بواحدة فان كانت

ولفظ الشفق مشترك

فرضا

ومنها المفهوم

فرضا لم تكن نفلا او بالعكس اي ان كانت نفلا لم تكن فرضا فلا تدل على العموم اي جواز مطلق
الفرض والنفل فيها واعلم ان هذه الصور الثلث من اقسام الفعل المثبت وهو لا عموم
له فان الصورة الاولى عدم العموم باعتبار الازمان والصورتان الباقيتان عدم
العموم باعتبار الجهات تامل **ومنها** ومنها اي المفهوم وهو عام بقسميه اعني مفهوم
المخالفة ومفهوم الموافقة ومعنى عموم الاول ان الحكم منتف عن جميع ما عدا المنطوق
وعموم الثاني ان الحكم ثابت فيه وقال الغزالي العموم من عوارض الالفاظ
لانه لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم ليس بلفظ بل سكوت
فلا يكون عاما وهو اي قول الغزالي نزاع لفظي لانه ان فرع في ان مفهومي الموافقة
والمخالفة هل يثبت بهما الحكم فيما سوى المنطوق من الصور الاخرى فالحق الاثبات وهو
مراد الاكثر والغزالي لا ينفي الفهم فيه وان فرض في ان ثبوت الحكم فيها بالمنطوق اولا
فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا ينفون فيه ولا ثالث هنا يمكن فرضه محلا للنزاع
والحاصل انه نزاع يعود الى تفسير العام فان فسر بانه ما يستغرق في محل النطق من
العصر واعلم ان الفاضل أول كلام الغزالي الذي حاصله ان العام يجب ان يكون لفظا
لا سكوتا بما حاصله انه يجب ان يكون ملفوظا حقيقة او ملحوظا مقدرا حتى يحتمل ان يراد
به البعض ولا يجوز ان يكون غير ملحوظ حتى يكون مسكوتا محضا ويكون لازما عقليا
فيثبت بها الحكم للزومه لا يجري في الارادة فلا يحتمل ارادة البعض والمفهوم من هذا
القبيل واما عند الجمهور فالمفهوم ملحوظ مقدر يصلح ان يجري في الارادة فالنزاع
حقيقة يرجع الى ان المفهوم هل يكون ملحوظا عند التلفظ بالمنطوق اولا كما سبق
في لا اكل انه هل هو مثل لا مفعول له عام ملحوظ مقدر يحتمل ان يقصد به البعض او هو
كناية حقيقة الاكل والمفعول محذوف منسيا لا يلحظ عند الذكر ولا يجري في الارادة
وهذا التأويل وان كان خلاف ظاهر كلام الغزالي في المستصفى على ما قيل لكن الحامل
عليه عدم كون النزاع اللفظي لائقا بين اكابر الاعيان والجزم عنه لا لانه ظاهر

فلا عموم للمفهوم وان فسر بما يستغرق في محل النطق او له في الجملة سواء كان في محل النطق او في غيره فهو عام ضرورة ان الحكم ثابت في جميع ما سوى المنطوق مع

البحث الثاني في الخصوص

واحكام

اللفظ من جهة الجانب المخرج طريقة مستحسنة عند من لا يكون عدولا عن ظاهر اللفظ بلا
ضرورة تأمل وفي قول الغزالي لفظ تتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض لا نفس اللفظ
الفصل الثاني في الخصوص الذي هو مبدأ التخصيص وفيه مباحث الاول التخصيص يعني
تحصيل الخصوص وهو كما تقرر اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وهذا احسن من تعريف ابي
الحسين البصري انه لفظ عند السمعي بعضها فالاخراج كالجنس وقوله بعض
ما يتناوله يخرج النسخ المخرج للكل والمقيد اذ المطلق لا يتناول الافراد ويخرج ايضا
الاستثناء المنقطع لانه لا اخراج فيه واورد عليه ان التخصيص انما كان يقتضي الخروج
فلا يكون اللفظ متناولا للفرد الخارج والا لما كان خارجا اليه اشار الفاضل
اجيب بان المراد بالتناول بحسب الوضع او ما يشبه الوضع لا بحسب ارادة المخاطب وهو
ثابت مع التخصيص اذ هو لا يقتضي الا كون بعض افراد المدلول غير مراد وهو لا
ينافي التناول بالوضع ولنا ايضا التخصيص تناول اللفظ شيئا مع عدم ارادة البعض و
ان ثبت بان الحد المذكور غير مختص بتخصيص العام المحدود بل يعم تخصيص العام بمعنى اللفظ المستغرق
للشيء في الجملة المستثنيات بالتخصيص من العام كقصر بعض العدد على البعض بالاستثناء
خصصنا العشرة بقولنا الا خمسة وكذا خصصنا المسلمين اذا كانت اللام للعهد
فتوجه المسلمين الا زيدا فانه ليس المسلمين عاما والاستثناء تخصيصا المراد وبل
لاخراج ما يعم الاخراج بالفعل او باللفظ المستقل او المستقل الموصول او المنفصل
ولا يخفى عليك خروج تخصيص المفهوم وغيره مما ليس بلفظ عن التعريف الا ان يقال انه
لفظ تقديرا وعند السيد المرتضى اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب عنه سواء
كان الذي صح واقعا او لم يكن وغير خفي عليك ما يرد عليه مما سبق والحد الشامل لها على
جميع المذاهب انه تعريف ان العموم للخصوص ونوقض انه تعريف التخصيص بالخصوص
وهو تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء فان من عرف الاول عرف الثاني
وبالعكس واجيب بان المراد بالاول الاصطلاحي وبالثاني اللغوي فلا تساوي في الجلاء و

ومن قال فيما تقدم من كون الالفاظ المتقدم ذكرها للعموم غير مختصة بل موضوعة للخصوص على سبيل الاشتراك

اذ اللغوي

اذ اللغوي قد عرفت والاصطلاحي بعد لم يعرف وهو اي التخصيص جنس للنسخ لانه اي النسخ تخصيص
للحكم في الازمان المعين بطريق خاص وهو نوع من التخصيص والتخصيص اعم منه ولان
النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وكانه اراد بالجنسية مجرد
العموم فتم وقد يعكس بان يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار ما يجاز الاعتبار الاول فان
التخصيص انما يصح في الملفوظ اي فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يكون في غيره اي في غير
ما يتناوله اللفظ فيصح مما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره
وهذا انما يستقيم على اطلاقه اذا كان المفهوم العام لفظا تقديرا ثم التخصيص يكون لاخراج
البعض والنسخ قد يكون لاخراج الكل فيكون بينهما بالاعتبارين عموم من وجه فلا يتحقق
بينهما نوعية ولا جنسية ولا يخفى ان التخصيص يصلح الى مخصص بصيغة اسم الفاعل ومخصص
بصيغة اسم المفعول والثاني المخرج عنه والاول هو المخرج عن اللفظ بعض ما تناوله وهو
ارادة اللافظ وتوسع للدال عليها مجازا وهو اي التخصيص اي المخصص بمعنى يحصل بخمسة الاستثناء و
الشرط والغاية والصفة من المخصصات المتصلة وغيرها من الادلة العقلية والنقلية
من المخصصات المنفصلة والتخصيص يأتي في كل ما كان امرا او نهيا او خبرا بما يدل على الكثرة حقيقة او
حكما لانه على ما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب او بعض ما صح ان يتناوله ولا يتصور
ذلك الا فيما له كثرة سواء كان الدال عليها اللفظ بمنطوقه مثل اقتلوا المشركين
المخصص عنه اهل الذمة او غيره او يدل عليها بمفهومه فيكون حاصلا من جهة المعنى كالنظر
استقرار النقض فيكون حكم الملفوظ باقيا جاريا كما في مفهوم الموافقة مثل قوله تعالى
ولا تقل لهما اف فانه ليس هنا لفظ دال على الكثرة لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه
يثبت بمفهومه حكما عاما للافراد وهو حرمة سائر الاذى من ضرب وغيره فيجوز التخصيص
باخراج بعض انواع الاذى بدليل لشرط بقاء حرمة التأفيف وذلك المخرج كحبس الوالد
اذا ادّان وحلبه لحق الولد اذا امتنع عن نفقته فكلاهما تخصيص بعض انواع الاذى عن عمومها
الذي يعمه حكم الحرمة واما اذا عاد بالنقض بان نافى التخصيص حكم فلا يجوز مثلا ان يخص

المفهوم

انواع

الملفوظ

من حكم الحرمة تاسيف الوالدين به يجوز ... كما في مفهوم المخالفة فانه على القولين دال
على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه ويجوز ان يقوم دليل اقوى على ثبوت الحكم
المنطوق في بعض تلك الصور كما في امثلة الترغيب على ما ياتي فيها كما سياتي في القياس
ويجوز ارادة الخاص من العام اي الخاص يكون كل المراد من لفظ العام من الجنس كقوله
تعالى الله خالق كل شيء فان الله تعالى ليس بمخلوق فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله
تعالى لاستحالة كونه مخلوقا وكذا في الطلب ايضا مثل قوله تعالى واقتلوا المشركين والمراد بهم ما عدا
اهل الذمة واعترض بان التخصيص في الطلب يوهم البداء وفي الخبر الكذب فيمتنع في كلام الشارع
وجوابه انه لا ايهام ولا كذب لان احتمال اللفظ العام للتخصيص مشهور وهو يدفع ذلك
الوهم وايضا هو وارد بكثرة ووقوعه مثل الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وكذا اوتيت
من كل شيء حتى صار كالمثل قولهم ما من عام الا وقد خص منه البعض نحو قوله تعالى والله
بكل شيء عليم ويصح التخصيص اي تخصيص العام حتى ينتهي الى الواحد لانه اقل ما يصدق
عليه اللفظ لا انها اقل مراتب العدد حتى يحتاج الى الاعتذار بان الواحد عدد عند
الاصوليين وان خالف الحساب انما اشترط بقاء الواحد لانه لولا ذلك لكان نسخا
لا تخصيصا وانما يجوز ذلك في الفاظ الاستفهام والمجازاة وهو وفاق كما نقله المصنف في
... مثل من دخل داري فله درهم ومن عندك ... يراد به شخصا واحدا وجوز بعضهم
ذلك اي التخصيص الى الواحد في غيرها اي غير الفاظ الاستفهام والمجازاة من الفاظ
العموم سواء كان جمعا او غيره وفصل بعض اخر فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل
من ثلاثة بناء على انها اقل مراتب ما يصدق عليه الجمع وقيل لا يجوز بقاء اقل من اثنين
بناء على انهما اقل مراتب ما يصدق عليه ويجوز في غيرها مثل من وما والمفرد المحلى باللام
الجنسي على القول بعمومه وانه يجوز الى الواحد وهذا منقول عن القفال واوجب
ابو الحسين ... بعد التخصيص بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم تكن الكثرة
محدودة مطلقا في الجمع وغيره الا ان يستعمل في حق الواحد تعظيما واختاره اكثر الشافعية

وهو

وهو ظاهر اختيار المصنف ... لفظ قول القائل لغيره اكلت كل الرمان والحال انه قد
اكل واحدة او ثلثة من الف وعلى ذلك من دليل منفصل كالحس ويجاب بان ذلك انما يصح
اي القائلون يجوز التخصيص الى الواحد مطلقا بانه اي اللفظ العام استعمل مع التخصيص في غير موضوعه
الذي هو الاستغراق اذ هو بعد التخصيص مستعمل في بعض موضوعه ولا اولوية للبعض من
الافراد من دون البعض للاستواء في الاندراج تحت العام في اخراج استعماله في جميع اقسام
الى ان ينتهي الى الواحد وان قيل لابد من بقاء اقل عدد يصدق عليه الجمع اذ الجمع وان خصص
لابد من بقاء مسماه اذا التخصيص قصر العام على بعض مسمياته على ما ... فان كان الاثنان مما
صدق عليه الجمع جاز انتهاء التخصيص اليه والا وجب انتهاؤه الى الثلثة فلم يلزم الاجراء
في العام مطلقا لانا نقول المراد بالمسميات في العام والمخصص ما هو مسميات تلك اللفظ
ادما اشتمل عليه ذلك اللفظ ليدخل الرجال والمسلمين فان عمومهما بالقياس الى الاحاد
لا الجماعات كما عرفت سابقا ولا ريب ان الواحد من جملة المسميات بهذا المعنى فالتخصيص بمعنى
قصر العام على بعض مسمياته يتناول ما اذا قصر على الواحد مثلا والجواب المنع من عدم
الاولوية فان اكثر الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى
موضوع اللفظ وهذا المعنى داخل ثابت في كل بعض منه وايضا قال القائل على
وجوب بقاء ... الكلام ... مرجح واحتجوا ايضا بقوله تعالى الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا لكم فانه ... اريد بالناس الاول نعيم ابن مسعود وحده
وجوابه ان اللام فيه للعهد لا للعموم لان الاطلاق المقرون بلام العهد على موجود خارجي
واحد محتملات اللفظ بقرينة العادة وغيرها ومثله لا يكون من تخصيص العموم ...
الفصل المختار انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى الواحد نحو عشرة الا
تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز
الى الاثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور
قليل جاز الى الاثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وان كان في غير محصور

او غير محصور ... فالمذهب انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقول من دخل داري فاكرمه
ويفسر بزيد وعمرو وبكر والدليل عليه انه لو قال كما قتلت كل من في المدينة ولو قتل
الا ثلثة عد لاغيا مخبطا مخطئا وكذا لو قال اكلت كل رمانة في البستان ولو ما كل
الا ثلثة وكذا لو قال كل من دخل داري فهو حر وكل من اكلتها ... بالثلثة ...
ويكون البحث الثالث في العام اما مخصوص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من
دون انضمامه الى العام كالاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
مثل اكرم الناس العلماء منهم عند بعض او مخصوص بمنفصل وهو ما يستقل بالدلالة
على معنى عقليا كان او نقليا فالاول اعني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا في الحد
الباقي عند المص وهو اختيار فخر الدين وابي الحسين لانه اي العام حال انضمام المخصص
المتصل اليه ليس مفيدا للبعض اي ما عدا المخرج بالمخصص دونه ولهذا اي لو كان مفيد البعض
لم يفد المخصص المتصل شيئا اذ لم يبق شيء يخرج عن مدلول لفظ العام فلا يكون مخصصا
فلا يكون الى الخصوص المذكور مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض
حقيقة حاصله انه لا يجب كونه مفيدا للكل بان يكون العام باقيا على عمومه ومرادا به
الشمول بل المخصص يدل على اخراج بعض جزئياته ثم ليستند الى ما بقي بعد الاخراج فالعام يراد به
والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من مجموع العام مع مخصصه لا من العام فقط كما
ستجيء تحقيقه فتدبر وهذا ايضا ينبع نظر الشارح وهو المنع من كونه ليس مفيد الا لك
البعض ... بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك لان لولا المخصص ... عليه و
المخصص يفيد اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ وما قيل
انه لو كان حقيقة لكان مشتركا لانه يثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له فيكون
حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك لا يقال لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة
واللازم باطل بيان الملازمة انه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة
ولو كان ظاهرا ايضا وكل لفظ بالنسبة الى معنى كذلك لانا نقول انا لم نرد بالعام المخصص

في عمومه

الباقي

الباقي بوضع ثان له وهو الوضع المجازي واستعمال اخر فيه اذ قد علمت ان العام باق على
عمومه واستعماله في الباقي بضميمة المخصص لان ما استعمال بهذا الوجه هو الاستعمال
الاول الذي كان بحسب اصل الوضع في معناه الحقيقي فلم يكن مجازا بل كان حقيقة لكن لا
على ان يكون مشتركا على ما علمت تاملة لان انضمام غير المستقل بالدلالة على معناه الى
غيره لو افاد التجوز في ذلك الغير اي يكون ذلك الغير بسبب انضمامه اليه مجازا لكان
قولنا المسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف واللام
في الثاني والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله قال الشارح وفيه نظر لان من يزعم انه مجاز
لا يدعي ان الواو في ذلك انضمام غير مستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه هذا النقض
بل باعتبار ... ان اللافظ لم يرد بالعام المقرون به حقيقة اعني الاستغراق انتهى
وقد عرفت جوابه واما العام المخصوص بالمنفصل العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه لفظ
موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص فهو استعمال اللفظ في بعض مسمياته لقرينة وهو
المجاز والحاصل ان المخصص بالمتصل لم يتناول غيره فاذا قلت اكرم بني تميم الطوال فالطوال
لا يحتمل سواهم ومعناه اكرم بني تميم من قد علمت صفتهم انهم الطوال اتفاقا سواء عممهم الطوال
او خص بعضهم وكذلك تقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال
منهم فقد يرجع الضمير الى الجمع من حيث تحل صفة الاستخدام بخلاف المقيد بقرينة المنفصل
فانه متناول للافراد اطلاقا فاستعماله بعد خروجها استعمالا في الجزء ... لما احتمل
فقيل مجاز مطلقا وهو مذهب ابن الحاجب وقيل حقيقة مطلقا وهو المنقول عن بعض الحنابلة
ليسبق الى الفهم بعد التخصيص وهو امارة الحقيقة وجوابه ان سبق الباقي بان المراد فقط
انما هو بقرينة التخصيص لا بالوضع الاول ثم هنا في المتصل متوجه واستدلوا بان اللفظ
كان متناولا له وبعد التخصيص التناول باق فيكون حقيقة فيه وقد عرفت جوابه وقال ابو
بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي كثرة لا يعلم قدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان كان
لشرط او استثناء فقط وقال عبد الجبار حقيقة ان كان لشرط او صفة فقط وقيل حقيقة

ان كان بدليل لفظي ايضا او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقيل ان كان بغير مستقل فحقيقة وان كان بمستقل فمجاز من حيث التناول ويجوز التمسك به اي بالعام المخصوص على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام مطلقا سواء خص بمتصل ام بمنفصل الا ان يكون خص بالمجمل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم او هذا العام مخصوص او لم يرد به كل ما تناوله فانه لا يكون حجة اتفاقا على ما نقله المصنف وبه ولا يخفى عليك انه يشعر بان اقام المخصص مطلقا لا يكون حجة ونقل ابن برهان ان الاتفاق انما هو فيما اذا كان مخصصا مبهما غير مستقل وانما جاز التمسك به لان كونه حجة في بعض موارده كالقدر الباقي لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر كالقدر المخرج والا لزم الدور ان توقفت هذه الدلالة ايضا على تلك لتوقفها عليها او الترجيح من غير مرجح ان لم يتوقف لاستواء نسبة اللفظ العام الى الافراد ان كلا منها بعض العام ومدلول تضمني له من غير فرق ولو لا هذا النقل لجاز ان يتوقف افادة اللفظ للبعض على افادته الاخر من غير عكس كما في المدلول التضمني او الالتزامي بالنسبة الى المطابقي وبهذا يندفع ما في الشرح من المنع والدور والترجيح من غير مرجح بالاطلاق فان قلت ان الدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فلا يلزم من عدم كون العام حجة في المخرج كونه غير حجة في غير المخرج بل يكون حجة في الباقي وانت خبير بدفع ما ذكره الشارح هنا يمكن الاعتراض بعدم تسليم امتناع توقف كل من الدلالتين على الاخرى لجواز ان يكون توقف معية كما في المتضايفين الا توقف سبق ليلزم توقف الشيء على نفسه والباطل هو الثاني لا الاول واجيب بانه لو كان توقف معية كما في المتضايفين لما امكن تعقل احدهما بدون الاخر لكنه امكن فهو توقف سبق ودوران توقف المعية في الوجود لا يستلزم توقف المعية في التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها وكما في معلولي علة واحدة بحقيقتين متلازمتين ولان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص هو اللفظ الموضوع للعموم ثابت وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي

من جملتها ما عدا محل التخصيص والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فانه لان رفع الحكم عن محل التخصيص مجامع لثبوته اي ثبوت الحكم في محل النزاع كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص لو كان مانعا لما صح اجتماعه معه قال المحقق فيه وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي بان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا ناقل واستدل ايضا بان الصحابة استدلوا بالعام المخصوص وامثال ذلك كثير وقد شاع وذاع بينهم من غير نكير فكان اجماعا على حجيته في الباقي وبانا نقطع بانه قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم فلا نكرمه فترك اكرام سائر بني تميم عد عاصيا فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب بانه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه احتج ابو ثور وابن ابان على المنع من التمسك بالعام المخصص مطلقا بخروجه عن حقيقته التي هي الاستغراق وبحث صحة الى غيره من المحامل المجازية وليس بعض المجازات اولى من بعض فيكون مجملا لاحتمال كونه كل الباقي او بعضه فلا يكون حجة والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه فيكون مجازا ابين لرجحانه وايضا ما ذكرناه من الادلة دلت على حجيته فيما البتة وهنا مذاهب اخر فقيل ان خص بمتصل فحجة وان خص بمنفصل فلا وقيل يبقى حجة في اقل الجمع وهو اثنين او ثلاثة على الخلاف فان قلت ذلك لما لم يكن معينا بل غيره الكثير منه حصل الاجمال ولم يكن حجة كما اذا خص بمجمل كما عرفت انا قال اكرم بني تميم واما زيدا فلا تكرمه فنقول المعنى اكرم منهم اي ثلاثة شئت فلا اجمال واحتجوا على ذلك بان اقل الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وجوابه لا شك في الباقي لما ذكرنا من الادلة على الحمل على ما بقي مع معارضته بكون الجميع اقرب الى الحقيقة كما عرفت والمختار انه لا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص بل يكفي الظن الحاصل من كون التخصيص خلاف الاصل والا لزم لو كان الاستقصاء واجبا للمجاز التمسك بالحقيقة بعد الاستقصاء في طلب المجاز لاشتراكهما في الدليل وهو التحرز عن الخطأ المحتمل كما ذكره واللازم

وقيل ان كان قبل التخصيص مما يحتاج الى بيان مثل اقتلوا المشركين فهو حجة والا فلا مثل اقيموا الصلوة م

وجوبه

منتف لحمل الالفاظ على الظواهر من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول عنها او لا احتج ابن سريج على وجوب الطلب والاستقصاء فيه الى ان يغلب على الظن انه لا مخصص بانه على تقدير وجوده اي وجود المخصص لا يصلح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه اي عدم المخصوص شرطا ولا يكفي الجهل بالشرط لان الجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط واكتفيا بالظن الحاصل بعد الاستقصاء لتعذر العلم بالعام وان دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالته والجواب عن الاول ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وهو باطل اتفاقا ودعوى ان الظن اي عدم المخصص الظن الحاصل من كون التخصيص خلاف الاصل وعن الثاني ان كون الاصل عدم المخصص يدفع احتمال وجود المخصص حتى يوجب الدليل واعلم ان المصنف في شرح المنهاج مذهب ابن سريج وفرق بين العام والحقيقة بان كل العمومات مخصوصة الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص اما الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق واجاب عن توهم ان الاصل عدم التخصيص وهو موجب للظن انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة ثم قال لما اوجبنا البحث عن المخصص لم نوجب القطع بنفيه دلالة العام لعدم امكانه بل يوجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتتبع الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب على الظن النفي وليس ذلك بقطعي فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قطعا بل ظنا انتهى ولا ريب ان هذا الاوى ترجيحا لاقوى الظنين ولما فرغ من تعريف التخصيص واحكامه شرع في اقسام التخصيص وقد عرفت انقسامه الى منفصل ومتصل المتصل جنس للاستثناء وزاد بعضهم بدل الغاية والصفة والشرط وقدم البحث عن المتصل لكونه كالجزء للعام وبدا بالاستثناء لكثرة احكامه فقال المبحث الثالث في الاستثناء المتصل هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ قولا بالا او ما في معناها اي الاخراج من الحروف الموضوعة له كدون وسوى وحاشا وخلا وعدا وما خلا وما عدا وليس ولا يكون فالاخراج جنس يشمل المخصصات وبقيد الا او ما في معناها من الاخراج من الحروف الموضوعة خرج ما عدا الاستثناء

البعض وم

المتصل والغاية والصفة والشرط م

وسوام

اذ هو

اذ هو وان كان مساويا لها في الاخراج الا انه لم يوضع له وانما ترك القيد اعتمادا على ظهور المراد وشهرته ولا يحتاج الى التقييد الا بغير الصفة لاخراج الا التي هي تابعة للجمع المنكور الغير المحصور كما في المنهاج اذ لا اخراج فيها لتعذر الاستثناء لانه لولا الاستثناء في الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا اخراج بخلاف ما اذا كان معرفا نحو جائني الرجال الا زيدا وبخلاف ما اذا كان محصورا نحو له الف على دراهم عشرة الا واحدا لانه لا يتعذر فيه الاستثناء لوجوب الاندراج وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه اي لولا الاخراج ولا يكفي مجرد صلاحية الدخول كما اشرنا اليه ولهذا انه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر كما عرفت مع تحقق الصلاحية فيه كما قيل لو تناول المستثنى لوجب الاندراج قبل الاستثناء لا اقتضى الا كونه نقضا للكلام السابق الدال على الاستغراق اجيب بان المستثنى داخل بحسب الوضع لكن لم يتعلق الحكم به بل الحكم يتعلق بالباقي بقرينة الاستثناء ولولاه لتعلق مقصودا التعلق الحكم به كما دخل وضعا لانه اي الاستثناء كلما اي للاخراج في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك الحاصل على تقدير كونه حقيقة في الاخراج وفي غيره والمجاز الحاصل على تقدير كونه حقيقة في احدهما خاصة وكلاهما خلاف الاصل واعلم ان التعريف المذكور للمتصل كما ذكرنا اذ هو في المنقطع مجاز ولا يمكن الجمع بينهما في حد لتعدد مفهوميهما وكما لو قلنا انه مشترك بينهما فان قلت ربما تجتمع الحقايق المختلفة في حد كانواع الحيوانات قلت ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينها والتقدير هنا تعدد المفهوم تاملم وهو اي لفظ الاستثناء حقيقة في المتصل والمراد به ما يكون فيه المستثنى بعضا من المستثنى منه مجاز في المنفصل والمراد به ما لا يكون المستثنى بعضا من المستثنى منه وقيل المتصل ما يكون المستثنى من جنس المستثنى منه والمنفصل بخلافه فقولنا جائني القوم الا زيدا اي قوم ليس فيهم زيد منفصل على الاول دون الثاني وانما كان مجازا في المنفصل لان المتصل اظهر واسبق الى الذهن عند الاطلاق فلا يكون مشتركا ولا للمشترك ولذلك لم يحمله علماء الاعصار على المنفصل الا عند تعذر ومن ثم عدلوا عن الظاهر وخالفوه في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله على

من المستثنى م

لذا علم

ابل الا شاة حيث قالوا معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فاد تكبوا الاضمار وهو خلاف الاصل لتصحيح
متصلا ولو كان ظاهرا في المنقطع لم يرتكبوا مخالفة ذلك الظاهر عندنا منع ولانه
لو لا انه ابى لو لا كونه مجازا لكان الاخراج الذى هو داخل في مفهوم الاستثناء متحققا
وكان الاخراج اما من اللفظ وهو باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب في قوله
على عشرة دراهم الا ثوبا بحسب وضعه ولانه كان اللفظ مشتركا اشتراكا لفظيا وهو خلاف
الاصل وايضا الكلام مع فرض عدم تناوله له اذ على تقديره لا يكون منفصلا وهو خلاف
الفرض او من المعنى وهو ايضا كذلك لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى
المستثنى منه ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير
معنى للشيء كان بينهما اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض
الوجوه واقلها المفهومات الشاملة وهو باطل اتفاقا احتج القائل بانه حقيقة في
المنقطع بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة
فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ من القتل
وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استثناه من الملائكة
وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار و
خلق الملك من نور وقوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن
تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما
سلاما والسلام ليس من جنس اللغو والاصل في الاستعمال الحقيقة واشار المصنف الى
الجواب بقوله وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ وقوله تعالى الا ان تكون تجارة وقوله
الا ابليس وقوله الا سلاما سلاما لا يعطى كونه اى كون الاستثناء المنقطع حقيقة اذ لا
يدل الا على جواز مطلق الاستعمال ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه يعنى انه لا خلاف
في صحة الاستثناء المنقطع وفى انه ليس من التخصيص ايضا لعدم الاخراج فيه وانما
الخلاف في كون ذلك الاستعمال حقيقة او مجازا فان مطلق الاستعمال اعم

من ذلك

آمالا اني قلنا

من ذلك ولا دلالة للعام على الخاص وكون الاصل في الاطلاق الحقيقة سلمناه لكن
العدول هنا لوجود الدليل الدال على انه حقيقة في المتصل وارجحية المجاز على
الاشتراك كما مر بانه وايضا لانم كون الاستثناء من هذه الآيات من غير الجنس
وقد ذكر ائمة التفسير تاويلها على وجه يصير الاستثناء متصلا في الكل واستحسن
بان الضمير في قوله وهو راجع الى لفظ المستثنى كما ذكرناه اذ هو الظاهر من عبارة جمع من
المحققين وبه صرح المصنف فيه لكن لا يخفى عليك انه غير صالح لمحل النزاع لظهور ان لفظ الاستثناء
مجاز لغوى في المتصل والمنقطع وان كان حقيقة فيهما بالعرف النحوى ولو رجع الى الاستثناء
الاصطلاحى وهو المعتبر فيه فقيد الاخراج كما يدل عليه ظاهر الاستدلال فالظاهر
ان احدا لم يذهب الى انه صادق على المنقطع حقيقة او مجازا والذى يظهر من كثير
من المحققين ويدل عليه استدلال المخالف والجواب عنه ويساعده الاعتبار ان
الخلاف في صيغ الاستثناء فتدبر ويشترط فيه اى في الاستثناء الاتصال اى اتصال
المستثنى بالمستثنى منه عادة اى ما يعد اتصالا عادة وان انقطع لعارض كتنفس و
السعال ونحوهما والا لو لم يشترط الاتصال العادى لم يستقر شيء من الايقاعات
كالطلاق والعتاق وغيرهما وكذا الاقرارات وايضا لما علم صدق ولا كذب لجواز استثناء
يرد عليه فيصرف عن ظاهره الى ما يصير به صادقا ان كان كاذبا ظاهرا وبالعكس ولظهور
ان ذلك باجماع اهل الادب فان من قال لغيره بع دارى من اى شخص كان ثم قال بعد
شهر الا من زيد لم يستقبح ولم يجعلوه عائدا الى ما تقدم وقيل يجوز تاخير الاستثناء الى
شهر قياسا على جواز تاخير التخصيص بغير الاستثناء كالمنفصل بجامع كون كل منهما
منافيا لما قبله وجوابه بالنقض اذ لو تم ما ذكر لجاز تاخير الشرط والغاية بعين الدليل
واللازم باطل اتفاقا ونقلوا هذا القول عن ابن عباس المراد بالرواية
عن ابن عباس على تقدير ثبوتها ما قاله صاحب المحصول فقال وقول ابن عباس

بجواز تاخير الاستثناء الى شهر محمول على اضمار النية للاستثناء متصلا وجواز
تاخيرها للفظ اى لفظ الاستثناء المنوى ظاهرا جمعا بين ما نقل وبين الدليل الاول
وجلالة منصبه تمنع ان ينسب اليه ما يستبعد البحث الرابع في حكم الاستثناء لا يجوز
الاستثناء المستوعب للمستثنى منه نحو على عشرة الا عشرة لبطلانه اتفاقا ولزوم
تمام العشرة ويجوز استثناء الاكثر من الباقى للاجماع على ان من قال عندى عشرة
الا تسعة فانه يلزمه واحد ولو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لامتنع الاتفاق عليه
عادة ولزمه جميع العشرة ولو قليلا اى انه يلزمه العشرة فيكون الاستثناء لغوا كما في المستوعب
واذا كان ذلك جائزا فقول الحنابلة باشتراط زيادة المستثنى على نصف المستثنى
منه وقول القاضى باشتراط الاقل اى يشترط كون المستثنى اقل من المستثنى منه
فلا يجوز المساوى ولا الاكثر باطل لما ذكرناه ولقوله تعالى ان عبادى ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين
مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فلو وجب كون المستثنى اقل من
النصف كما يقوله القاضى لكان كل من الفريقين اقل من نصف الاخر وانه باطل فلا
بد ان يتساويا او يتفاوتا وعلى الاول يبطل قوله باستثناء المساوى لتحققه في الايتين
جميعا وعلى الثانى قوله باستثناء الاكثر لتحققه في احدى الايتين وذلك ظاهر و
استحسن بان هذا بعينه وارد على الحنابلة ايضا اذ يلزم من الايتين ان لا يزيد كل
منهما على نصف الاخر فيكون كل منهما اما نصف الاخر واقل مع ان ظاهر كلامه يشعر
بان هذا دافع لقول القاضى خاصة واورد عليه ان اللازم من الاية الثانية على
تقدير وجوب كون المستثنى اقل كما يراه القاضى ان المخلصين اقل من الغاوين ومن
الاية الاولى ان الغاوين اقل من غير الغاوين ولا استحالة فيه لان غير الغاوين

اعم

البحث الرابع

ساوى

اعم من المخلصين على ان الاية الثانية لا تدل على غوايتهم اجمعين الا المخلصين
اذ ليس كلما حلف ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين
من الملائكة والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى
في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض
الغواة ليس متبعا لابليس كابليس نفسه ومع لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان شيء
مما ذهب اليه القاضى لاحتمال كون الغواة المتبعين لابليس اقل من الباقى في العباد المخلصين
لكن يكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقى وارتضاه ذلك الشارح وفيه نظر
اما اولا فلان غير الغاوى هو من لم يتبع ابليس ممن هو سالك للطريق المستقيم
المعبر عنه بالمخلصين والمجانين والاطفال وان كانوا داخلين في العباد الا انهم
ليسوا ممن يمكن في حقه الغواية وعدمها فيكون الاستثناء منقطعا وهو مجاز تامل واما
ثانيا فقوله ان المستثنى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم مبنى على كون من
تبعيضية وهو غير واضح بل الظاهر كونها بيانية لان الغاوين كلهم متبعون فيكون
المستثنى كل الغاوين ولا يخفى انهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين اذ معناه الحكم على اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بعدم الايمان
اذ هى موجبة معدولة المحمول او سالبة المحمول اذ لو اريد سلب الكل الحكم باعتبار الاكثر
على رفع الايجاب الكلى حتى يحتمل التساوى ولم يكن لذكر الاكثر فائدة فثبت ان الاكثر
غير مؤمن وكل من كان كذلك فهو غاو فثبت ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء
الاكثر ثبت استثناء المساوى بالطريق الاولى فانه اقرب على بعض المؤمنين
بل اكثرهم غاوون فهؤلاء منضمون الى الكفار في الغواية فالغاوى اكثر من غيره
بكثير وقوله كابليس نفسه لا كلام بانه غاو الا انه لا يسمى عرفا متبعا لنفسه تامل وجعل
المستثنى منه السلطان المنفى كما فعله الشارح خلاف الظاهر واحتياجه الى احتجاج

القاضي باشتراط الاول بان الاصل بطلان الاستثناء لانه كالانكار بعد الاقرار خرج عنه
اي عن ذلك الاصل القليل لانه اي القليل في معرض النسيان فربما ينسى في اول الاقرار
كالمقر بالعشرة التي ادى منها شيئا قليلا لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره فلابد
ان يتمكن من استدراكه لئلا يضيع وذلك بصحة استثنائه فيستدرك به فبقي الاكثر
والمساوي تحت ذلك الاصل المقتضي للمنع مع عدم ذلك المانع ضعيف بالرفع خبر عن
قوله واحتجاجه اي احتجاج القاضي بذلك ضعيف واعا كان ضعيفا لانا لا نم انه انكار
بعد اقرار لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد لما تقرر انه اسناد بعد الاخراج فليس
فيه حكمان مختلفان بل هو بمنزلة قولنا جائني القوم المخرج منهم زيد ولا تناقض فلا يكون
اقرارا بعد انكار وعورض ايضا بالمثال المتفق على صحته ولزوم الواحد فقط مع انه
استثناء اكثر الباقي كما سبق فان قلت لو قال علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث
درهم لعد مستهجنا والمجموع ثلث العشرة لان عشرة دنانير تسعون دانقا فانه يستهجن
مع ان المستثنى اقل من الباقي ويتبعني ان يقول الا عشرين دانقا ومع هذا فهو صحيح و
سقط عشرون دانقا اتفاقا والقبح انما هو لكن لتطويل تعسر ضبطه مع امكان
الاقتصاد التسهيل ضبطه واعلم ان بعضهم جعل في نية الاتصال وعدم الاستيعاب شرطين
للاستثناء وبعضهم جعل الثاني شرطا للصحة بدليل جعله من الاحكام والاول شرط الحقيقة
وكانه نظر الى ان الاستثناء يصدق على المستوعب عادة بخلاف المنفصل ومنهم من جعلهما
شرطين للصحة والامر في ذلك سهل والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا كما في قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وبالعكس اي هو من النفي اثبات خلافا لابي
حنيفة والا اي وان لم يكن من النفي اثبات لم يكف في الاسلام من المكلف
بقوله لا اله الا الله ولم يتم الوحدانية بدون اضافة ما يدل على الالهية منه
لان معناه ح نفي الالهية عن غيره فقط اما ثبوتها له فلا والتوحيد مركب منهما

والاقدم

واللازم باطل بالاجماع وايضا النقل عن اهل العربية انه كلمة دعوى المعتمد في اثبات
مدلولات الالفاظ قال التفتازاني انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت
القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه من
النفي اثبات لا يحتمل التاويل واعلم ان الا في كلمة التوحيد هي التي لنفي الجنس
والله اسمها وقيل والخبر محذوف تقديره موجود او ممكن واشكل الامام الرازي
على الاول بانه لم يلزم منه عدم امكان اله معبود بالحق سوى الله
اذ الامكان اعم من الوجود وعلى الثاني بانه يلزم منه عدم وجوده بالفعل
تعالى وقيل مستحق للعبادة وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا وذهب جمع من
المحققين الى عدم الاحتياج الى تقدير الخبر وان الله مبتدأ وخبره لا اله اذ
كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا ومعناه الله اله معبود بالحق
لا غيره وقيل انها دالة لغة عن نفي الامكان والوجود عن اله سوى الله ولم
تدل على وجوده او على امكان غيره لكنها دالة على وجوده ونفي غيره شرعا فهي
كلمة توحيد في عرف الشارع وقيل ان دلالتها على وجوده بالاشارة لانه لما
ذكر الا له ثم استثنى الله تعالى منه ثم حكم على الباقي بالنفي كان ذلك اشارة الى
ان الحكم في المستثنى خلاف الاول والا انما اخرج منه احتج ابو حنيفة على ان الاستثناء
من النفي لا يكون اثباتا لعدم الثبوت في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي اذ التقدير لا صحة للصلوة في شيء الا بطهور فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتا لزم صحة الصلوة بمجرد الطهور والنكاح بمجرد الولي والتالي باطل
اتفاقا والجواب انتفاء شرط اخر اه وكن فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وهو اي رفع
الحكم اعم من الحكم بالاثبات لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع
الحكم عليه بعض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع السكوت عنه وعدم الحكم

بالنفي او

عليه بشيء اصلا فاذن يكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص وبان اللفظ يدل
على الصور الذهنية المطابقة للخارجية فدلالته على الذهنية بالوضع وعلى
الخارجية بواسطة الذهنية على ما تقدم فصرف الاستثناء الوارد بعد النفي
الى الحكم بذلك النفي يقتضي زواله اي زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم
بالثبوت لما ثبت من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات
وصرفه اي صرف الاستثناء الى العدم الذي هو النفي نفسه الخارجي يقتضي نفي
العدم اي نفي النفي وهو يستلزم الثبوت لكن الاول وهو صرفه الى الحكم اولى من
صرفه الى الثاني وهو العدم لان الحكم بالنفي امر ذهني والنفي نفسه خارجي
وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات وتعلقها في الامور الخارجية بالعرض
بتوسط الذهنية كما عرفت ولا يخفى عليك ان هنا في الحقيقة دليل للدليل الثاني
وجعله دليلين بحجة ثلثة مستقلة على اصل الدعوى وذلك واضح والجواب عن
الاول ان الاخراج اي اخراج كل من لفظ الطهور والولي ليس من الصلوة و
النكاح ليثبتا بثبوتهما وذلك انا لم نقل لا صلوة الا الطهور ولا نكاح الا الولي
بل قلنا الا بطهور والا بولي فلابد من تقدير امر هو المستثنى منه ليتعلق به
قولنا الا بطهور على ان يكون ظرفا مستقرا صفة له اي لا صلوة الا صلوة
بطهور ولا نكاحا الا نكاحا بولي والمستثنى منه حاصلة وحاصلا حتى لا صلوة
ولا نكاح فيكون التقدير ولا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه
على هذا النكرة المنفية فيطرد فان معنى الاثبات ح ان كل صلوة بطهور
صلوة حاصلة قطعا فيبطل النقض المذكور واعترض عليه بانه ان اريد الحصر
الشرعي فلا اطراد اذ بعض صلوة بطهور ليست حاصلة كما اذا انتفى شرط اخر
وان اريد الحسي فلا معنى للاستثناء لان كل صلوة فهي حاصلة بطهور كانت
او بغير طهور وان اريد ان الصلوة بغير طهور ليست بصلوة حقيقة فكذا بكل

سلما الشرايط

سلما الشرايط بلا تفاوت واجيب بانا لا نم ان قولنا لا صلوة الا بطهور يقتضي صحة
كل صلوة ملصقة بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلوة بطهور في الجملة اذ كون
الاستثناء مفيدا للاثبات لا يستلزم اثباته لكل جزئيات المستثنى اذا لم يكن عاما
بل يكفي صدقه ولو بواحد من افراده وهو هنا ضروري الصدق اذ يصدق كل صلوة صحيحة
نفي صلوة بطهور ولم يصدق عكسه وهو بعض الصلوة بطهور صلوة صحيحة واليه
اشار التفتازاني وفيه نظر وذلك لانا نعلم قطعا ان هذا الكلام لا يدل الا
على ان الصلوة لم تحصل حصولا شرعيا الا بالطهور واللازم منه انها لا تحصل بلا
الطهور واما انها تحصل مع الطهور ودونها ما فلا دلالة للفظ عليه والحاصل
ان هذا التركيب يتعارف استعماله في افادة معنى اشتراط المستثنى في حصول المستثنى
منه وهو ان عند عدمه يعدم المشروط واما انه يوجد معه في الجملة فلا دلالة
للفظ عليه مثلا انه اذا فرض انه لا يحصل الصلوة بلا الطهور وكذا النكاح والولي
صدق ان لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي على ما هو شان الشرط وقد اعترف
التفتازاني بذلك حيث قال الاخفاء ان مثل لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالسياسة انما يدل
على ان المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان
الاستثناء من النفي اثباتا للزم الثبوت معه البتة انتهى ويمكن اصلاح ذلك بجعل
القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء ممكنة عامة لا فعلية والمعنى ان يمكن
ح قبول الصحة والامكان دون الحصول والثبوت فتكون القضية الموجبة ح صادقة
دائما لا يقال الممكنة ايضا غير لازمة اذ يمكن ان يكون تحقق شيء مشروطا بالخرم
يمتنع ان يحصل بدونه لكن يكون في نفسه ممكن الحصول لانا نقول كما يفتقر في وجوده
الى شيء اخر يكون معلولا وكل معلول ممكن ذلك ضرورة ان الواجب والممتنع الذاتيين
لا يصيران معلولين كذا افاد بعض الافاضل واجاز بعضهم كون الا بطهور ظرفا

لغو اصلة للمستثنى المتعلق به اى الا باقترانها بالطهور والمستثنى منه محذوف وهو بوجه من
الوجوه والاستثناء في هذه الصورة مفرغ ومعنى الاثبات ح ان الاقتران بالطهور
يعتبر في ثبوت الصلوة البتة لان المعنى ان لا وجه يعتبر في ثبوت الصلوة الا هذا فلا
معنى للاثبات في المستثنى سواء انه يعتبر وهو حق لم يرد ذلك بطريق المبالغة بل يجعل كل
وجه سواه بالنسبة اليه كانه ليس بوجه هذا حاصل ما ذكره ويرد عليه انه اذا كان
التقدير لا صلوة تثبت بوجه الا هذا الوجه لم يثبت الصلوة لهذا الوجه البتة
لكون اثباتا ولا يكون مترددا بين النفي والاثبات ولا يفيد تحقق الثبوت في لا وجه
يعتبر في الصلوة الا الاقتران بالطهور لانه كلام اخر ليس مدلولا لهذا الكلام فلا يفهم لو اراد
ومع لم يفد ثبوت الصلوة حينئذ اصلا وجد الطهور كذا قال التفتازاني تامل والجواب عن ان
والثالث انهما واردان في طرف الاثبات ايضا فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج
المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي لما ذكروه وكذا تعلق
الاستثناء بالحكم بالاثبات او لمن تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكروه وهو لا يستلزم
النفي فما هو جوابكم فهو جوابنا قال المحقق في ن وفيه نظر لان نفي الحكم بالاثبات يستلزم
البقاء على الاصل وهو العدم قال الشارح وفيه نظر لمنع هذا الاستلزام المذكور فان نفي
الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في جميع
صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء باقي الا زيدا
انتهى ثم اعلم ان اصل الالزام انما يرد على النقل المشهور عن الحنفية من انهم قالوا
بان الاستثناء من الاثبات نفي كما يدل عليه نقل الاجماع في المسئلة اما على ما قيل ان الموجود
في كتبهم انه ليس من الاثبات نفي ولا من النفي اثبات بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا
ومعناه انه اخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل عشرة الا ثلثة
لا تثبت الثلثة بحكمها البراءة الاصلية وعدمها لا دلالة على الثبوت لا بسبب لا ان اللفظ
على عدم الثبوت فليس الالزام وارد كما هو ظاهر تامل واعلم ان المتبادر الى الفهم من الاستثناء

انه

انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي الثلثة صريحا ولا
شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز خصوصا في كلام الحكيم فاضطروا الى تقدير
دلالته على وجه يدفع التناقض واختلفوا فيه واليه اشار بقوله واختلفوا في تقدير الدلالة
في الاستثناء فقيل اذا قلنا مثلا على عشرة الا ثلثة المراد بالمستثنى منه وهو العشرة الباقي
اي السبعة وحرف الاستثناء دليل عليه اي على ان المراد السبعة من العشرة ارادة للجزء
باسم الكل كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل اخراج الذمي
وهذا مذهب الاكثر ويضعف اي هذا القول بانتفاء الاخراج فيبح اي على ذلك التقدير
مع اجماع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل فاذا اريد الباقي لم يكن كل وبعض
واخراج وايضا انا نقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا
لزم استثناء نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير واقع قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم
التسلسل لان المراد هو الباقي بعده فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو
الربع وهلم جرا وايضا نقطع بان الضمير عائد الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كامل الجارية قطعا
وايضا نقطع بصحة ذلك من غير استحالة والذي هو مدلول اللفظ ولا جهة لصرفه عنه فوجب تقريره عليه
اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن وقيل المجموع المستثنى والمستثنى منه عبارة عن
سبعة فله صيغتان اي اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة واليه ذهب
القاضي ابو بكر ويرد عليه ما قلناه على القول الاول من عدم الاخراج حينئذ ولم نجد ايضا
اعادة الضمير الى جزء الاسم في مثل المذكور مع عدم دلالة جزء الاسم حال كونه في الاسم فذلك
لان الكناية عن الشيء بالضمير من خواص الاسم كما قالوا وايضا انا نعلم ان هذا خارج عن
قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ فصاعدا بانه يجعل اسما واحدا بطريق حصر
وبعلمت من غير انه لا يخلو من الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري
الاعراب المحقق على جزء الاخير فان هذا ليس من لغة العرب بلا نزاع صرح به صاحب الكشاف
في بحث اسماء السور ولا خفاء في ان عشرة الا ثلثة اذا جعل اسما للسبعة كان الاعراب المستحق

ولم يكن محكيا عن اصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة باختلاف العوامل كان مما اتفق
على انه ليس من لغة العرب كذا افاد التفتازاني والحق عندهم ما اختاره ابن الحاجب ان المراد
بالمستثنى منه معناه باعتبار افراده فالمراد بالعشرة في التركيب المذكور العشرة المفردة بل التركيب
نعنيه وهو تناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج عنها اي المستثنى منه بالاستثناء بعضه اي بعض
ذلك المعنى وهو ثلثة في المثال المذكور فدل الا على الاخراج وثلثة على العدد المستثنى المسمى بها
حتى بقي سبعة واسند بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وليس في هذا التركيب الا اثبات
واحد للسبعة دون الثلثة ولا نفي اصلا لا للسبعة ولا للثلثة فلا تناقض اذ التناقض انما
يكون بين حكمين ولم يتعلق بالسبعة الا حكم واحد وهو الاثبات ولم يتعلق بها حكم النفي
اصلا فلا تناقض واعترض بان هذا ينافي ما سبق من ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا
واجيب بانه مبني ما سبق على مراعاة ظاهر اللفظ والاستثناء من الاثبات نفي نظرا الى الظاهر عند
الكل واما الكلام هنا فهو تقدير وتاويل له حتى يخرج عن التناقض من جهة فلا منافاة اذ الاول
بالنظر الى الظاهر والثاني بالنظر الى التحقيق كذا افاد بعض الافاضل والجواب بان المراد من قولهم
الاستثناء من الاثبات نفي اعم من ان يكون النفي مستفادا من اللفظ او غيره بان يكون مستفادا
من مقدمة خارجية كالبراءة بان يقال ان اللفظ لما لم يدل على ثبوته ومنافيه
بحكم البراءة الاصلية يبقى الثلاثة مثلا داخلة في الحكم بالنفي الواقعي انما يصح على اصل
الحنفية لا على ما ذهب اليه المص وجمهور المحققين من ان الاستثناء من الاثبات نفي من
حيث الدلالة بمقتضى الوضع وكذا من النفي اثبات كذلك ولو كان كما قال المجيب لم يصح قولهم ان
الاستثناء من النفي اثبات لانه اذا اخرج المستثنى من ان يدخل في حكم النفي المقتضي الذي يستفاد
من الكلام النفي لا يلزم ثبوت الحكم المستثنى اذ لا دلالة للكلام عليه ولا يكون مما اقتضاه البراءة
والاصل ولم يكن مستفادا اصلا تامل وان ما كان ما ذكره المص هو الحق لانه لا بد من دفع
التناقض وليس الا احد الثلثة وقد بطل القسمان فتعين الثالث هنا وقد ذكر الفاضل
في تحقيق المقام ما حاصله على ما ذكره التفتازاني ان لفظ العشرة حقيقة في العشرة من الافراد

سواء

سواء كان مطلقا او مقيدا بالا ثلثة ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة افراد لان الاعداد
انواع متباينة ولا يصدق بعضها على بعض فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة ومعلوم ان
الحكم في مثل على عشرة الا ثلثة انما هو على السبعة لا غير فالمعنى الحقيقي لهذا التركيب اعني
عشرة الا ثلثة اما ان يكون هو العشرة الموصوفة باخراج الثلثة فيكون مجازا في السبعة و
هو المذهب الاول واما ان يكون هو الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فيكون حقيقة
في السبعة لا بان يكون كلمة موضوعة بازائها بل بان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية
وحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر الى الفهم غيرها كما يطلق الطائر الولود
على الخفاش من حيث انه من هذا المركب وعلى هذا ينبغي ان يحمل مذهب القاضي للقطع بان
المراد بالمفردات معانيها فرجع المذهب الثالث هو ان المراد بالعشرة مدلولها والحكم انما
هو على السبعة الى احد هذين المذهبين لان كون الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار
انها مدلول مجازي للتركيب او امر يصدق عليه معناه المتبادر الى الفهم تامل واعلم
المثال في هذا المقام احاطة باطراف الكلام واذا تعدد الاستثناء يرجع الجميع اي جميع الاستثناءات
الى المستثنى منه مع العطف اي عطف بعض الاستثناءات على بعض سواء تكرر حرف الاستثناء
ام لا كقولنا له علي عشرة الا اربعة الا ثلثة او الا اربعة وثلثة او مع مساواة الاستثناء
التالي للاول او زيادته اي زيادة التالي عليه اي على الاول كقولك له علي عشرة الا
اربعة الا اربعة او الا اربعة الا خمسة اما رجوعه الى المستثنى منه مع العطف فلوجوب
تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم واما في الاخيرين فلعدم صحة عوده الى
الاستثناء الاول مستغرقا فيعود الى المتقدم عليهما والا اي وان لم يكن مع العطف ولم
يحصل المساواة ولا الزيادة بان كان الاخير ناقصا نحو له علي عشرة الا خمسة الا ثلثة
يرجع الاستثناء التالي الى متلوه اي الى ما يليه من الاستثناءات لكونه اقرب الى
التالي من المقدم عليها لا الى المجموع اي لا يرجع الى مجموع الاستثناءات ولا الى المستثنى
منه ولانه ان عاد الى المجموع لزم التناقض لان المستثنى من الاثبات ومستثنى الاول نفي

فخالفنا في الكيف بناء على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلو رجع الثاني اليهما معا
لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه منفيا من جملة الاثبات
وذلك تناقض باطل ومن هنا قال النحاة لو ذكر مستثنى ثان بعد ما يصح دخول ثم
او دخول الثاني في الاول كان من النفي اثبات وبالعكس نحو له على عشرة الا تسعة الا ثمانية
الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة الا اثنين الا واحدا فاللازم خمسة ولو
ذكر بعده الا واحدا الا اثنين الا ثلثة الا اربعة الا خمسة الا ستة الا سبعة الا
ثمانية الا تسعة فاللازم واحد لانك اذا قلت على عشرة الا تسعة لزم واحد ثم اذا
قلت الا ثمانية صار اللازم تسعة ثم اذا قلت الا سبعة بقي اثنان ثم اذا قلت الا ستة
صار ثمانية ثم اذا قلت الا خمسة بقي ثلثة واذا قلت الا اربعة صار سبعة واذا قلت
الا ثلثة بقي اربعة ثم اذا قلت الا اثنين صار ستة ثم اذا قلت الا واحدا
بقي اللازم خمسة واذا قلت بعده الا اثنين صار سبعة ثم اذا قلت الا ثلثة بقي اربعة
ثم اذا قلت الا اربعة صار ثمانية فاذا قلت الا خمسة بقي ثلثة وبالا ستة صار تسعة
وبالا سبعة بقي اللازم اثنين وبالا ثمانية صار عشرة وبالا تسعة بقي واحد ولو بدء
باستثناء الواحد وختم لزم خمسة ولو بدئ بالواحد وختم بالتسعة كان اللازم واحد وذلك
واضح بعد الاحاطة بما تقدم من القواعد ولزم ترجيح العود الى الابعد وهو المستثنى منه
مع الصلاحية اي صلاحية العود الى الاقرب واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعددة
اي ذكر عقيبها كقوله تعالى الا الذين تابوا الواو بعد قوله فاجلدوهم ولا تقبلوا
اولئك هم الفاسقون فانه يمكن رجوعه الى الجميع والى الاخيرة خاصة ولا نزاع
فيما هو في الظهور فعند الشافعي يعود اي ذلك الاستثناء المتعقب الى الجميع
اي جميع الجمل قياسا على الشرط فانه يعود الى الجميع اتفاقا قياسا على قوله له خمسة
وخمسة الا ستة فانه يعود اليهما الى الجميع اتفاقا فكذا في الجمع دفعا للاشتراك
المجاز لانتقاض العطف للتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يجعل المتعدد

عيرهم

كالمفرد

كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا
اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير وحده
فكذا في الجمل المعطوفة والجواب عن الاول انا لا نم ثبوت الحكم في الاصل المقيس عليه بل انه يعود
الى الاخيرة سلمنا لكنه قياس في اللغة وهو غير جائز على ان رجوعه في الجميع في الشرط
لو سلم فانما هو للقرينة الدالة على اتصال الاجمال وذلك ليس محل النزاع ولو سلم
فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا لكنه مقدم تقديرا سلمنا عدم الفرق لكن
يلزم من اشتراكهما في الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام وعن الثاني
انه انما رجع في الصورة المذكورة الى الجميع لتعين الاستثناء وهو تعذر رجوعه الى الاخير محا
فرجوعه الى الجميع لدفع محذور الهذرية وايضا مدعاكم الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع
والنزاع فيما يصلح الى الجميع وهنا ليس منه وايضا النزاع في الجمل وهذه مفردات
وعن الثالث انكم ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها
على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم جاز استناد الحكم في
الاصل الى الفارق فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو باطل كما ذكرناه
وايضا ما ذكرتم في المفردات واما في الجمل فمم فان قولك ضربت بني تميم وقتل مضر وبكر
تجار ليست كالمفرد قطعا وقال ابو حنيفة يرجع الى الاخيرة لانتهاء الاستثناء خلاف
الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فيصار اليه اي الى ما هو خلاف الاصل لدفع
محذور الهذرية صيانة كلام العاقل فيما يرفع الضرورة وهو الجملة الواحدة لان ما وجب
للضرورة يتقدر بقدرها فالجار في قوله فيما يتعلق بيصار واختصت الجملة الاخيرة
للقرب لانه اي الاستثناء يرجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء فلو قال له على
عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الاثنان الى الاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء
الاثنين من الاربعة حتى يلزمه ثمانية فكذا في غيره دفعا للاشتراك الناشئ من كونه
حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز الناشئ من كونه حقيقة

نفتديرام

في احدهما مجازا في الاخر ولانه الظاهر انه اي المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء
غرضه منها اي من الجملة الاولى ولم يبق له تعلق بها والا كان الظاهر ان يذكر ما
يتعلق بها بعدها ولا يتجاوز عنها الى كلام مستقل بنفسه غيرها والجواب عن الاول انا نمنع
من كون الاستثناء على خلاف الاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد
الدال على الباقي وايضا لانم انحصار الضرورة في الجملة الاخيرة وانما يصح لو لم يوضع
الاستثناء للعود الى الجميع اما لو وضع للجميع فلا تندفع الحاجة بالاخيرة كما لو دل دليل
على عوده الى الجميع فانه معتبر اجماعا ومع جواز وضعه الى الجميع لا يتم ما ذكرتم وعن الثاني
ان الرجوع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء لتعذر عوده الى الجميع لاختلاف
الجمل بالنفي والاثبات بناء على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وذلك
موجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض واما تعذر
الجميع فجعله للاخيرة اولى لانه اقرب ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاول
نحو على عشرة الا اثنين الا ثلثة فيكون اللازم خمسة وايضا الكلام في الجمل المعطوف
بعضها على بعض بالواو واين العطف بالواو هنا وايضا الكلام في الجمل وذا هذه مفردات
وعن الثالث منع ذلك وانما يتم لو لم يكن مرادا للافظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا
التقدير فلا وذلك لان تأخير الاستثناء الى استيفاء الجملة يوجب جازم اللفظ
كونه داخلا في باب البلاغة فان قولك اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على
الفقراء الا الفساق يعد مطولا بلا فائدة ركيكا في نفسه بخلاف ما اذا قلت اكرم
العلماء وتصدق على الفقراء الا الفساق فانه مختصر موجه عندهم وقال السيد المرتضى
بالاشتراك اللفظي بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف الى ظهور
القرينة وقال البعض هذا القول موافق للحنفية في الحكم وان خالفه في المأخذ
لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكن الحنفية للظهور
عدم تناولها والسيد لعدم ظهور تناولها وانما قال بالاشتراك اللفظي لان الاستعمال

دليل

دليل الحقيقة وقد وجدنا استعمال الاستثناء فيهما اي فيما يرجع الى الجميع كما في قوله
له خمسة وخمسة الا ستة وفيما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء فيكون
حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك ولحسن الاستفهام عند اطلاقه عليهما فيقال
ايهما المراد فيحسن استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع او
الى البعض وذلك دليل الاشتراك ولصحة عمل كل الجمل او بعضها في الحال
والظرفين اي ظرفي الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
قائما او يوم الجمعة او في المسجد وكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة تأتي
بعد تمام الكلام والجواب عن الاول ان الاصل عدم الاشتراك والمجاز اولى منه
كما مر ومطلق الاستعمال يوجد في الحقيقة والمجاز ومع التردد يحمل على الاولى
للترجيح وعن الثاني نمنع من كون حسن الاستفهام دليل الاشتراك لجواز ان
يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه ولو سلم العلم بالحقيقة فالاستفهام
لرفع الاحتمال لانه ليس بنص في احدهما بل ظاهر فيه فيبقى احتمال الاخر فيندفع بالتصريح
على انه يصح الاستفهام عند ارادة المتواطئ عند اطلاق لفظه وعن الثالث
بمنع الحكم في الاصل بل الحال والظرفان تعود الى الجميع كما ذهب اليه الفريق الاول
في الاستفهام او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني ونمنع ايضا عليه
المشترك على انه قياس في اللغة وايضا لا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض
كونه حقيقة فيهما لان الاصل عدم الاشتراك وقال ابو الحسين البصري بالتفصيل
وهو انه ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بعد الشروع في الثانية وظهور الاضراب
اما بان يختلفا نوعا كان تكون احدى الجملتين انشائية والاخرى خبرية سواء
احتملا القصة كالقذف في اية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فان

المستثنى

الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والحقت القضية اذ الكل في شان الزانين واعلم
ان اية القذف من قبيل ما لم يظهر الاضراب بين الجملتين وان كانت من قبيل الاختلاف
نوعا مع اختلاف اتحاد القضية لما انها فقد فيها شرطا الاضراب كما شرفت وهما عدم
الاتحاد في الغرض وعدم كون اسم الثانية ضمير الاولى وبذلك صرح المص في بيرد العضدي
في شرح المختلف وكلام المص هنا غير منقح تامل اولا او لاتحاد القضية مع الاختلاف نوعا
كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا الاهل بغداد فان الاولى امر والثانية خبر
فالنوع مع اختلاف القضية او بان يختلفا اسما بان يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى منه
في احدهما غيره في الاخرى ويختلفا حكما ايضا ان يكون المحكوم به في احدهما غيره في الاخرى
ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال وهل الاختلاف نوعا يستلزم
الاختلاف حكما فيه تردد اذ لم يصرحوا بان الحكم في مثل اكرم بني تميم وبنو تميم مكرمون
متحدا او يختلف احديهما مع اتحاد النوع وليس الثاني ضمير اي يشترط ان لا يكون اسم الجملة الثانية
ضمير اسم الجملة الاولى فانه لو كان ضميرا لم يظهر الاضراب ويظهر من عبارة اختلاف
بهذين الاختلافين وليس كذلك بل هو جار في الاختلافين السابقين مع [illegible]
تكون الجملتان مشتركتين في غرض ما كما نقلنا عن النهاية مثل اطعم ربيعة واطعم مضر مثال
في اختلاف الاسم واتحاد الحكم مع النوع او اطعم ربيعة واكرم ربيعة في اختلاف الحكم واتحاد
الاسم والنوع الا الطوال متعلق بالجملتين فان الاستثناء في جميع هذه الصور يرجع الى
الاخيرة بواسطة تعلق امارة الاضراب عن الاولى لاستقلال كل من الجمل وان لم يظهر الاضراب
عن الاولى بان ينتفي الاختلاف مطلقا او يوجد مع اشتراكهما في الغرض مثل اية القذف
او ينتفي الاشتراك في الغرض الا انه تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية
سواء اتحدا نوعا وحكما واختلفا بينهما او في احدهما مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال
او اضمر اسم الاولى في الثانية مطلقا ايضا مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال وكاية
القذف كما ذكرنا عاد اي الاستثناء الى الجميع اي جميع الجمل لعدم استقلال الثانية بنفسها

لتعلقها

أما

لتعلقها بالاولى فلا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانت معها كالجملة الواحدة فوجب عود
الاستثناء اليهما معا وهذا التفصيل اي الذي ذكره ابو الحسين حسن عند المص وجماعة
وفي حسنه نظر اذ مجرد تعلق احد الجملتين بالاخرى ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا
بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا
الاغنياء واختار ابن الحاجب انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها بامارة سواء
كان الانقطاع هو الاضراب اولا فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما
وجب الوقف قال العضدي ومرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول عند
عدم القرينة ووجه ما اختاره ان الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها
كالاجانب والتباس الانقطاع او الاتصال يوجب الشك فيتوقف وقد اعرضنا على
ما تقدم من الادلة التي استدل بها اهل المذاهب لكثرة الاقاويل في النهاية وقد عرفت بعضها
مفصلة **البحث الخامس** من ابحاث الخصوص في الشرط الذي هو احد المخصصات المتصلة
وقد ذكروا في تعريفه حدودا كثيرة اشهرها ما ذكره المص وهو ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر واورد عليه انه غير مانع لصدقه على وجود المؤثر نفسه وذاته وعلله من
المادة والصورة والفاعل والغاية فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد منها وليس شرطا
وغير جامع لخروج تاثير المؤثر بنفسه مع كونه شرطا لوجود الاثر ولا يصدق عليه التعريف اذ
الشيء لا يتوقف على نفسه وبيان هذا انما تمشي في عبارة والا فتوقف الشيء على نفسه بمعنى انه
يوجد بعد وجوده وتمكن الجواب عن الاول بان المتبادر يكون الموقوف عليه امرا مغايرا
للمؤثر وكذا المتبادر من التوقف هو القريب فلا يرد النقض بالعلل على ان وجود العلة
الغائية متاخر عن وجود المعلول فلا يتوقف عليه وجود ذلك المعلول نعم تصورها و
التصور بها والقصد الى حصولها لا بد منه في تاثير المؤثر القادر ولا بعد ان يجعل من
الشروط وايضا المراد ان المؤثر بعد فرض وجوده وحصوله في نفسه يتوقف في تاثيره عليه
وما ذكرتم من المادة والغاية وغيرها من توابع وجوده وصيغته اي صيغة الشرط الموضوعة له

عجلت اللغة العربية ان المكسورة المخففة وهو ام الباب وتختص بالشرط المحتمل اي الذي لم
يقطع المتكلم بوقوعه ولا بعدم وقوعه مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فلم
فلا يقال اتيك ان طلعت الشمس ولهذا لم يقع في كلامه تعالى على الاصل الا حكاية او على
ضرب من التاويل وانا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ومشترك
بينه اي بين المحتمل كما في الاية وبين المحقق الوقوع مثل قوله تعالى واذا رايت ثم رايت
نعيما وملكا كبيرا قال نجم الائمة الرضي رضي الله عنه لما كان اذا موضوعا للامر المقطوع
بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن مفروض وجوده لتنافي الفرض والقطع في الظاهر
فلم يكن فيه معنى الشرطية لان الشرط هو المفروض وجوده لكن لما كان ينكشف لنا الحال كثيرا
في الامور التي تتوقعها قاطعين بوقوعها على خلاف ما نتوقع جوزوا تضمين اذا معنى ان
فيقول القائل اذا جئتني فانت مكرم شاكا في مجيء المخاطب غير مرجح وجوده على عدمه تامل
ويشترك ان واذا في كونهما للمستقبل وان دخلا على الماضي ومن ومهما وما واي واين ومتى
وحيث واني وحيثما واذ ما على ما علمت تفصيله في كتب العربية وشرطه اي شرط تعلق الشرط
اللغوي بالكلام الاتصال به عادة كالاستثناء بعينه فلو تراخى عما لا يعد متصلا عادة به
لم يكن شرطا لذلك الكلام ولم يخص العام به وكان لغوا فالقول والاولى تعديه بما في تقديم
الشرط على مشروطه وضعا ولفظا لتقدمه طبعا اي يحتاج اليه المتاخر ولا يكفي في حصوله الموافق
الوضع الطبع اذ مخالفة الوضع الطبع في قوة الخطا عندهم ولا ترى من الكلام فيقدم ان يشعر
به من اول الامر ليعلم نوعا اجمالا ثم يخصص تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني
والقسم والنداء والنفي ومن ثم قيل في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء
اجاد الاجزاء والجزاء محذوف تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لدلالة الجزاء وهو
اكرمك الاول عليه وانما صير اليه مراعاة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم
وقولهم هنا ان عنوا به انه جزاء في اللفظ فمسلم ولا يجزم وان عنوا انه ليس بجزاء لا في
اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على الاكرام مقيدا بقيد دخول

الدار

الدار ولذلك لو لم يكن يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا والتعليق ثابتا لا ينافي الاطلاق
اولا نعم انه يدل على التقييد ثانيا وان المراد بالمطلق كان هو المقيد وهو المراد بقولنا
هو جزاء معنى والحق انه لما كان هذا مرجلة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظا
فلم يجزم واريد به الجزاء معنى فقدر الجزاء اولا على انه مراد تعليقه بالشرط واذا استقل
لفظا فروعيت فيه التشابيهات فلذلك قال بكل واحد منهما قائل وجاز الاطلاق
بالاعتبارين والتحقيق ما ذكره من التفصيل كما ذكره العضدي ومراده بالتشابيهين
استقلاله لفظا فلم يجزمه واطلق القول بانه اخبار لا جزاء لعدم استقلاله معنى
فلذا للشرط جزاء على هذا المستقل مقصود التعليقه بالشرط واطلق القول بان المذكور
جزاء والحق التفصيل يعني انه جزاء معنى ليس بجزاء لفظا وهذا هو مذهب البصريين على
ما حكاه نجم الائمة الرضي ره وحكى عن الكوفيين انه جواب لفظا ايضا لكنه لم يجزم
لتقدمه فهو عندهم جواب واقع موقعه وقال بعض الافاضل اقول التحقيق مذهب الكوفيين
اذ لا يخفى على من راجع وجدانه انه لو قال اكرمك ان دخلت الدار لم يقدر في النية
اكرمك مرة اخرى ولم يكن في نفسه تعليق الشرط باكرمك المقدر بل انما يتعلق بهذا
الملفوظ وما ذهب اليه علماء البصرة من تقدير جملة اخرى على الجزاء فليس الا لمجرد رعاية
جانب اللفظ وحفظ صدارة كلمة الشرط والحق ان اللفظ يجعل تابعا للمعنى دون
العكس وان يبقى يكفي لها الصدارة كلمة الشرط وقوعها صدر الجملة التي هي الشرط انتهى
قلت قد نقل نجم الائمة ايضا عن البصريين انه لا يقدر مع هذا المقدر جواب اخر للشرط
وان لم يكن المقدر جوابا له لانه عندهم نعني عنه فهو مثل استجارك المذكور الذي هو
كالعوض عن المقدر فاذا ذكرت احديهما لم تذكر الاخر ولا يجوز عندهم ان يكون هذا المقدم
هو الجواب الذي كان مرتبته التاخر عن الشرط على ارادة التقديم لانه لو كان هو الجواب لوجب
جزمه ولزوم الفاء في نحو انت مكرم ان اكرمتني ولجاز ضربت غلامه ان ضربت زيدا
على ان ضمير غلامه لزيد لكونه مرتبة التاخير عن الشرط انتهى اذا عرفت هذا ظهر لك ما في

وقوله

تقدم

تحقيق هذا الفاضل **فايدة** اذا تقدم على الشرط ما هو جواب في المعنى فالشرط لا يكون الا ماضيا
لفظا او معنى لئلا تهمل الاداة في الشرط لفظا كما لا تهمل فيما هو كالجزاء عند البصرية او ما هو جزاء
عند الكوفية وقد يجي في الشعر مضارعا وقد يتحد الشرط والمشروط فقط لان كلا منهما فاعطى بهما
فكل من الشرط والمشروط واحد وقد يتعددان اي يكون كل منهما اكثر من واحد او يتعدد احدهما
اي يتعدد الشرط ويتحد المشروط او بالعكس واذا تعددا او احدهما فذلك التعدد اما
ان يكون على الجمع بان يتوقف المشروط المتحد او المتعدد على حصول الشروط جميعها في صورة تعدده
ويلزم حصول المشروط جميعا عند حصول الشرط المتعدد او المتحد او يكون ذلك التعدد على البدل
بان الشروط المتعددة على البدل يحصل المشروط بحصول ايها كان ولكن يكون في الحقيقة الشرط احد
الامرين والامور ولا يعدم الا بعدمها جميعا واذا كان المتعدد على البدل هو المشروط يلزم حصول
احدهما مبهما فالاقسام تسعة وتوضيحها ان الشرط اما ان يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما
ان يكون كل واحد شرطا على الجميع او على البدل فهذه ثلثة وكذا المشروط اما ان يتحد او يتعدد
واذا تعدد فاما على الجميع واما على البدل فهي ايضا ثلث واذا اعتبر التركيب كان ثلث من الشروط
مع ثلثة من الجزاء يكون الحاصل تسعة والامثلة ظاهرة وحكمه اي حكم الشرط اللغوي
في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة اذا تعقبها او الى ما يليه حكم الاستثناء سواء
تقدم على المشروط كما هو الاولى او تأخر وقد اتفق ابو حنيفة القايل برجوع الاستثناء
المتعقب الجمل الى الاخيرة والشافعي القايل برجوع الاستثناء الى الجميع هنا في الشرط
المتعقب الجمل وحجته على الفرق ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظا لكنه
متقدم تقديرا فاذا تعقب الجمل وقع في غير موقعه فيقدر في اول الكلام فيتعلق بالجميع
واما الاستثناء المتعقب الجمل فهو واقع في مكانه وفيه نظر اذ الشرط انما يقدر تقديمه
على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع او الاخيرة فاذا كان للاخيرة فلم يقدر تقديمه عليها
والا يقدر تقديمه على كلام لم يرتبط به وذلك ظاهر فلا يصلح فارقا واعلم ان
ظاهر كلام صاحب المنهاج اشتراط المتعدد شرطا او مشروطا بالواو او وجعل المتعدد

منها

منهما على سبيل البدل يجب ان يكون بكلمة او فالظاهر انه لا يجب ذلك وهذا اختلفوا فيما
اذا قال ان دخلتما الدار فانتما طالقتان فدخلت احدهما قيل تطلق هي اذ الشرط احدهما
والجزاء احدهما وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف وقيل لا تطلق شيئا منهما لان الشرط
دخولهما جميعا وقيل لا يطلقان لان الشرط دخولهما ولا يخفى ما في القول الثالث من
التحكم حيث جعل الشرط المجموع والجزاء احدهما مع عدم الاختلاف في اللفظ وانت خبير بان
هذا المثال لا يجري على مذهبنا فيمثل فيما يقبل التعليق على الشرط كالتدبير والنذر وشبهه
والشرط في الجملة اما عقلي كالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا مع الحيوة
او شرعي كالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك او لغوي مثل ان دخلت الدار
فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هي الشرط والاخر المعلق
به هو الجزاء واعلم ان الشرط اللغوي قد غلب استعماله في السببية نحو ان دخلت الدار
فانت مكرم ويراد ان الدخول سبب للاكرام فيلزم من وجوده وجوده وليس يلزم مجرد
كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية والمشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه واول
زمان وجود الشرط ان امكن وجوده اي وجود الشرط دفعة واحدة بسيطا كان الشرط
او مركبا تتلازم اجزاؤه في الوجود وسواء كان عدمه شرطا او وجوده فيوجد المشروط وان
وجوده المؤثر فيه والا اي وان لم يمكن وجوده دفعة بل انما يوجد بالتدريج ولا
بد ان يكون مركبا من اجزاء مفروضة كما في عبارة القاري من الاشياء او محققة كما في
ساير المركبات وكان الشرط اما وجوده او عدمه وان كان الاول حصل المشروط باخر
جزء منه في غير القاري واما في القاري فعند تكامل اجزائه وان كان الثاني حصل عند
ارتفاع جزء اذ يكفي في عدم المركب عدم جزء ما منه بخلاف وجوده فانه لا بد من
وجود جميع الاجزاء وانت خبير بان هذه المسئلة انما تتم اذا اريد ما هو الشرط
في معنى السبب وشبهه اذ مطلق الشرط لا يلزم وجود المشروط عند وجوده وقد مرت
اشارة الى شيء من ذلك **البحث السادس** من بحوث المخصصات المتصلة في الصفة وهي

تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم قريش الهاشميين
او من وجه مثل اكرم بني تميم الطوال فخصصت بالصفة وهي الطوال العام
وهو بنو تميم في بعض افراده وهو الطوال ثم لا يخفى عليك ان المراد بالتخصيص هنا تقليل
الاشتراك فلا يرد ان النكرة هنا في جانب الاثبات وهي مطلق مقيد بالصفة كما
صح بعض المحققين وعمير لا عام مخصوص وايضا ليس المراد بالتخصيص الاخراج بعض ما
يتناوله اللفظ كما مر وهو جار في كلامهم المصطلح فيجري في مطلق التناول ويؤيده ما مر
من جواز تخصيص المفهوم تأمل وحكمها اي حكم الصفة في الرجوع الى الجميع في المتعددة
اي لو وردت بعد جمل متعددة او الرجوع الى الاخيرة كالاستثناء نحو اكرم بني تميم ومضر
وربيعة الا الطوال فالخلاف الخلاف والمختار والمختار ولا يخفى عليك ان ابداء الجارح
متعلقة بالموصوف لا تخصيص **البحث السابع** منها في الغاية وهي اي الغاية طرف الشيء اي
غاية الشيء طرفه وغايته وقد سبق تحقيق الكلام في ذلك وانظارها الموضوعة لها
حتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والى كقوله تعالى وايديكم الى المرافق ولا بد من مخالفة
حكم ما بعدها لما قبلها من الحكم والا فلو بقي فيما وراء الغاية شيء منه لم تكن الغاية غاية
بل وسطا ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس اي معلوم حسا كما
في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فانه منفصل بالحس عن الليل فهو غاية للصوم
وحكم الليل في الامساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله والا اي وان لم تكن منفصلة
بمفصل محسوس فلا اي فلا يجب المخالفة كالمرافق في قوله تعالى الى المرافق لان المرافق ليس
منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس بعضه بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب
دخول ما بعدها فيما قبلها وفيه نظر لان الدليل المقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية
مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف
حاصل في ذلك ايضا ووجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل اليدين من حيث انه
لا يتم الواجب الا به لا لان حكم ما بعدها لا يخالف ما قبلها واعلم انه يمكن ان يق الظاهر

ان

ان الكلام فيما بعد الغاية والمرافق نفس الغاية اللهم الا ان يق المراد ما بعد اداة الغاية
هنا ولقايل ان يقول لا نم ان الانفصال حسا يستلزم المخالفة حكما ولا نم عدم الاستواء
في الاتصال الحسي عدم كون البعض اولى بكونه غاية لجواز ان يثبت بامر اخر ككونه
مذكورا بعد اداة الغاية وفي الكشاف ان الى للغاية واما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل
ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانظار الى الاعسار ويزول بالميسرة
ولو دخلت فيه لكان منظرا في الحالين وكذا اتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال
ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القران من اوله الى اخره لان سوقه لحفظه كله
وقوله الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكافة بوجوب الغسل للاحتياط وا... حتما
بالمتفق هذا وفي تمثيل المعرض مناقشة ولا يبعد ان يقول كالليل والمرفق او كصيام النهار
وغسل اليد ليكون المثال على نهج واحد ولا يصح تعددها اي لا يصح تعدد الغاية بان
يكون للحكم الواحد غايتان ولهذا لو تعددت لكانت الاخيرة هي الطرف وهي الغاية
بالحقيقة ان ترتبت اي الغايات في الوقوع او كان المجموع هو الغاية ان اتفقت وفيه
يكون كل واحد منها جزء الغاية وعلى القول بجواز التعدد يجري الاقسام التسعة كما
في الشرط وهي بعد الجمل كالاستثناء في عودها الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب
والمختار المختار كذا قال العضدي وهذه احكام المخصصات المتصلة **الفصل الثالث**
في المخصص بالمنفصل واقسامه على ما ذكروا ثلثة العقل والحس والدليل السمعي والمص
لم يعد الحس منها نظرا الى ان الحاكم مطلقا هو العقل والحس آلة له وقد مثلوا له بقوله تعالى
واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر مع انه يعلم حسا انها لم تؤت
هذه الاشياء فان قلت لم لا يجوز كون من للتبعيض قلنا فحينئذ ايضا يلزم التخصيص
لامتناع ان يق اوتيت من كل شيء بعضا فيبقى المخصص بالعقل والسمع وفيه مباحث **الاول**
يجوز التخصيص بالعقل خلافا للقوم لنا الوقوع اما ضرورة كاخراجه تعالى من قوله تعالى
الله خالق كل شيء فان الضرورة العقلية تقضي بامتناع خلقه لذاته لاستحالة كونه مخلوقا

ومقيد دل او نظر كاخراج الصبي والمجنون من اية الحج وهي قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا لان النظر قاض بعدم تكليف من لا يفهم الخطاب وكاخراج
افعال العباد الاختيارية عنده وعند المعتزلة من الاية احتجوا على امتناع التخصيص
بالعقل بان المخصص للعام متأخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمتأخر فلا شيء من حكم العقل
بمخصص للعام اما الاولى فلان تخصيص الشيء عبارة عن بيان المراد منه والبيان متأخر
عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانية فلتقدم العقل على الخطاب ضرورة
واحتجوا ايضا بالقياس على امتناع النسخ به اي بالعقل يعني لو جاز التخصيص بالعقل لجاز
النسخ به لانه بيان مثله واللازم باطل وايضا التخصيص به لكان اللفظ صالحا لما يأباه العقل
اذ التخصيص اخراج بعض متناول اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة مع ان العقل
يقتضي خروجه واللازم باطل اذ لا يصح للمتكلم ان يريد باللفظ الدال الا على ما هو خلاف
العقل وايضا لو تعارض دليل الشرع ودليل العقل فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم والجواب عن
الاول المنع من الصغرى القائلة بان المخصص للعام متأخر عنه اذ يجب تأخر ذات المخصص
والمبين بعينه تأخره عنه باعتبار وصف كونه مخصصا ومبينا والعقل متأخر بالاعتبار
الثاني اذ لا يتصف دليل العقل بكونه مخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني بمنع
انتفاء اللازم وبطلان القياس مقطوع لكن فان غسلهما كان واجبا عليه ثم هو منسوخ عنه
لا يتقاعد بالقطع عقلا وبمنع الملازمة ايضا لان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفعه
على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب
تدركه العقل كما في الصورة المذكورة وعن الثالث بمنع بطلان اللازم لغة بل الحق انه
يصح ارادة العموم في اللفظ من جهة تركيبه في اللغة ولو اراده المتكلم لم يخطأ لغة
ثم يلزمه الكذب عقلا اذ الحاكم بانه كذب يجب الاحتراز عنه بالحمل على انه مخصص انما
العقل دون اللغة والخطأ لغة غير الكذب في اللغة الخبر اليه انما العصى واجب منع
الملازمة وتحقيقه ان تناول العام كالناس للطفل انما كان بانفراد هذا اللفظ الا بالنظر

الى ما

الى ما يستند اليه وهو وجوب الحج واخراج العقل بعض بالنظر الى النسبة المذكورة اذ لا يجوز
عقلا لنسبة الى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لعين ما يأباه العقل لتغاير الاعتبار اذ
الصلوح بالنظر الى نفس اللفظ والاباء باعتبار النسبة وعن الرابع منع التحكم فانهما
لما تعارضا وجب تأويل دليل الشرع لاستحالة ابطال الاصل وهو دليل العقل
البحث الثاني في التخصيص بالسمع واحكامه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا للظاهرية
والمحققون على الاول سواء علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ لوقوعه
في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت
حاملا او حائلا مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الاولى
مخصصة بالثانية والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا بقوله واولات الاحمال
وفي قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فانه عام في كل مشركة مع قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب فانها مخصصة للاولى اي الذمية مشركة للتثليث وغيره
تأمل ولاستحالة العمل بهما اي بالعام والخاص للزوم التناقض ولاستحالة اهمالهما لكونهما
دليلين ولا يجوز ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولاستحالة العمل بالعام في
جميع الصور لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية وايضا لو لم يخص العام لزم ابطال
القاطع بالمحتمل فان دلالة الخاص على مدلوله قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة
واللازم باطل فتعين العمل به اي بالعام في غير صورة الخاص لخلوه عن معارض وبالخاص
في مورده لكونه اقوى دلالة عليه وفصل ابو حنيفة والقاضي فقالا ان علم التاريخ
فالخاص مخصص للعام ان تأخر وان تقدم فالعام ناسخ له وان جهل التاريخ تساقطا
لاحتمال بطلان الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص
ويطلب دليل آخر والحق ما ذهب اليه المص لما تقدم وهنا ابحاث الاول انه لا يجوز
ان يكون تخصيص العمومات التي في الآيات بدليل آخر لا بالمذكورات وجوابات

الاصل عليم القياس الثاني ان اريد بالتخصيص في اية التوفي ان وجوب العدة بالاشهر مقصور
على غير الحامل فهنا مما لا نزاع فيه وان اريد انه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه وجوابه
ان التخصيص اولى من النسخ على ما تقدم وبه يظهر ضعف قول الحنفية الثالث ان مقتضى
قولكم انه يلزم ابطال القاطع بالمحتمل ان التخصيص يجب ان يكون خاصا البتة وليس بلازم
فان اولات الاحمال ايضا عام نعم يكون خاصا بمعنى كونه متناولا لبعض ما يتناوله
العام لكن مثل هذا الخاص لا يكون قطعيا فلا يتم الاستدلال وجوابه ان المراد بالخاص
ما يكون خاصا بالقياس الى ذلك العام وان كان بالنظر الى نفسه عاما بل وان كان له
جهة عموم بالقياس الى ذلك العام لكن المعتبر جهة خصوصه ونحن نقول الكلام فيما اذا كان
الخاص مخالفا للعام في الحكم حتى يكون معارضا له واما اذا وافق الخاص العام في الحكم
فالظاهر انه لا يخصص العام وظاهر ان دلالة الخاص الذي كان عاما في الفرض المذكور
على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة قطعي نعم يحتمل التخصيص بقصره على بعض الافراد واما
ثبوته لبعض الافراد فقطعي احتجت الظاهرية بقوله تعالى للرسول لتبين للناس ما
نزل اليهم والتخصيص تبيين فلا يحصل التخصيص الا بقوله عليه السلام لانه لا دلالة
في الاية على حصر التبيين في الرسول ولا ينافي كون الكتاب مبينا ومخصصا ايضا
لانا نقول المقصود من الاية كونه عم مبينا لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل عليه الرسول
فلو كان الكتاب ايضا مبينا لزم تبيين المبين وتحصيل الحاصل والجواب المعارضة بالوقوع
وبقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء والكتاب شيء فيجب ان يكون تبيانا له والحق
ان الكل وارد على لسانه عم فهو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض
وهنا معنى قوله ولان تلاوته للاية بيان والتلاوة مستندة اليه ولاختصاصه اي
اختصاص بيانه عم بالمتشابه من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه ولا اشتباه
مع وروده التخصيص في القرآن للعام البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها
اي بالمتواترة لما تقدم ولكونه واقعا كتخصيص قوله عم فيما سقت السماء العشر المتناول

لما دون

لما دون خمسة اوسق بقوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة بالتقريب السابق فان
قيل لا نسلم التواتر في الحديثين بل هما من الآحاد او من المشاهير قلنا اذا جاز تخصيص
الآحاد بالآحاد ففي المتواتر اولى احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس فلا يكون
بيانه محتاجا الى بيان وجوابه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في
البيان اذ ليس ما تكلم به بيانا وذلك ظاهر على انا نقول ايضا يجوز ان يفتقر
بيانه المنزل الى بيان مما يكون فيه جهتا اجمال وتبيين ولا محذور فيه ويجوز
تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لقوله تعالى تبيانا لكل شيء فتدخلت السنة و
لان القرآن مخصوص قاطع والسنة العامة محتملة ولا يبطل القاطع بالمحتمل
كما تقدم احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس فيكون كلامه مبينا للقرآن فلا يكون القرآن
مبينا لكلامه وجوابه ما تقدم ان الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن ويجوز تخصيص
القرآن العام بها اي بالسنة المتواترة وهو قسمان تخصيص بالسنة القولية والفعلية
فالاول كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عم القاتل
لا يرث فان الصحابة خصوا الاية المذكورة بهذا الخبر المتواتر فان قيل لا نسلم تواتره
قلنا كما تقدم والثاني تخصيص آية الجلد وهي الزانية والزاني فاجلدوا الاية برجم
المحصن كرجمه عم ماعزا فان الصحابة فهموا ان الاية مخصصة برجم المحصن لا يقال
المخصص هنا قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وهو ابن نسخت تلاوتها دون
حكمها لانا نقول الشيخ والشيخة ليس من الكتاب كما قيل واعترض بمنع تواتر
الخبر ايضا وجوابه انه اذا جاز بغير المتواتر ففيه اولى ويجوز تخصيصهما اي الكتاب و
السنة بالاجماع اما الاول فلوقوع تخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث واما
الثاني فامثلة كثيرة واعترض بان تخصيص الاجماع لتضمنه مخصصا حتى لو عملوا
خلاف ما هو نص في حكم يتناوله بخصوصه لا بعمومه فانه يتضمن نصا ناسخا ومن ثم
قيل الاجماع لا ينسخ به والفرق بين التخصيص والنسخ مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون

الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل وغيره كالاجماع واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بما يتضمنه من النص قال ولا يجوز تخصيصه اي الاجماع بهما اي بالكتاب والسنة لانه لو توقع مع سبق احدهما خطا لو توقع على خلاف مقتضى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق ويكون حجة بعد وفاة الرسول عم فلو كان في الكتاب والسنة شيء يخالفه لكان متفقا عليه فيكون الاجماع خطا تامل

البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم بناء على كونه حجة ان تناوله حكم الخطاب اما وحده او مع غيره كما لو قال الوصال علي حرام او حرام على كل مسلم ثم فعل ذلك فان فعله تخصيص لذلك العام في حقه اجماعا ثم ان عمه غيره كما في المثال الثاني وثبت وجوب التاسي اما مطلقا اي في جميع افعاله او في تلك الواقعة كان فعله عم تخصيصا في حقنا ايضا كانه تخصيص في حقه لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل وجوب التاسي والا فالفعل وحده لا دلالة له على شيء في الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا لارتفاع حكم العام وان لم يثبت وجوب التاسي كان فعله عم دالا على خروجه وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته وبقي العام معمولا به في حقنا وان اختص اي الخطاب العام به ظاهرا تبيا وله عم وثبت التاسي مطلقا او في تلك الواقعة مثل الوصال محرم عليكم ثم واصل كان ذلك الفعل ودليل التاسي تخصيصا في حقنا دونه عم لعدم اندراجه في الخطاب المذكور وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية وان لم يثبت التاسي فليس فعله تخصيصا ولا نسخا لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الينا وذلك ظاهر وضبط الاقسام ستة لان الخطاب اما ان يكون متناولا للجميع خاصة او لامته خاصة وعلى التقادير اما ان يدل دليل على ثبوت التاسي او لا يدل وقد عرفتها مفصلة هنا واختار ابن الحاجب انه ان كان ثبوت التاسي بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان كان بدليل عام في جميع افعاله فالمختار ان ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو

العموم

العموم المتقدم ذكره فيلزم على الامة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في ذلك الفعل وقيل ان فعله لا يخصص العموم مطلقا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عليه السلام في حقنا بان دليل التاسي به مثل قوله فاتبعوه ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة عام بل حل نحن العام المفروض لشموله وجوب متابعته في جميع الافعال التي عمله وجهها والعام المفروض خاص ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين جمعا بين الدليلين والجواب ان المخصص للعام المفروض ليس هو دليل التاسي وحده ليلزم ما ذكرتم بل هو الدليل مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهو المجموع اخص لانه لم يتحقق في غير هذه المادة المخصوصة ولقايل ان يقول نضم الفعل الى الخطاب العام فيصير اخص فيعمل به لا ترجيح لانه لا يلزم منه ابطال شيء من العمومين بالكلية بخلاف ما ذكرتم فانه يلزم ابطال الخطاب بالكلية والجمع اولى من الابطال فضمه الى الخطاب اولى من ضمه الى الدليل تم

البحث الخامس لو فعل واحد من المكلفين المندرجين تحت حكم العام بحضرته عليه السلام ما ينافي العام مع علمه به ولم ينكر كان ذلك الفعل مختصا به اي بالفاعل ومخرجا له من العموم لان سكوته عم من المنع دليل الجواز في حق ذلك المخصص والا لوجب السكوت عليه واذا كان دليلا وهو مخالف لموجب العام كان مخصصا له في حق ذلك الواحد جمعا بين الدليلين ثم هل هو تخصيص بالنسبة الى الجميع لا فان ثبت انه حكمه اي حكم النبي صلعم على الواحد بمنزلة حكمه على الجميع حتى يجعل ذلك الواحد متعلقا للخطاب سواء كان ثناء عليه حكمه على الجميع اي جميع المكلفين كما روي عنه صلعم انه قال حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ثبت صحة الرواية كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع لان الحديث يرفع حكم العام على الباقين فيتعدى حكم الجواز الى غير ذلك الواحد وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص وان لم يثبت صحة الرواية ولم يوجد دليل في حق الغير فعم فالتقرير انما يكون تخصيصا لذلك الواحد فقط كذا قيل وفيه نظر لجواز ان يثبت التخصيص في الغير بالقياس بمشاركة الغير اياه في المعنى الذي يقتضيه مخالفة العموم عند القائلين بالقياس وفي العلة المنصوصة عند المصنف ثم اعلم انه لا بد في رفع الحكم العام عن الباقين من التقييد بما اذا تبين ثم

مع هو علة فانه اذا لم يتبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس عند من يقول به فظاهر واما الحديث فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لا للاختلاف في الاحكام قطعا اذ قد يختلف ويحرم القول على الرجل دون المراة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر الى غير ذلك ومهما لم يعلم علم الفارق كذا اشار اليه العضدي

البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا لانهما اي الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ولا يجوز نفيهما لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا يجوز العمل بهما معا لاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص ولا يجوز العمل بالعام في جميع موارده لاستلزامه ابطال الخاص مع كونه مخصوصه قاطع والعام محتمل ولا يبطل القاطع بالمحتمل فتعين التخصيص اي العمل بالخاص مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع ايضا التخصيص واحل لكم ما وراء ذلكم فانه عام يتناول نكاح المراة على عمتها وخالتها بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا التخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم فان قيل ان ثبت الاجماع على خروج ما ذكرتم عن عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد والا فلا نسلم التخصيص اذ لا دليل عليه فانه لا يتصور فيه دليل سوى الاجماع والفرض عدمه قلنا انهم اجمعوا على التخصيص باخبار الاحاد ولم ينكروه لما وقع فدليل التخصيص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليله الاجماع تامل والسيد المرتضى منع من ذلك اي من تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس عنده حجة مع خلوه عن المعارض فكيف بعارض القرآن وسياتي في باب الاخبار جوابه من منع عدم حجيته وتوقف القاضي ابو بكر بمعنى انه لا ادري ايجوز ام لا ومنع غيره مطلقا لان العام وهو الكتاب قطعي والخاص وهو خبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني والجواب ان العام متنه وسنده قطعي لتواتره بالتواتر ودلالته على الاستغراق ظنية لاحتمال التخصيص والاحتمال وان لم ينشا عن دليل فانه قادح في القطع كذا قيل ويرد عليه احتمال الخاص المجاز والخاص وهو خبر الواحد بالعكس اي هو مقطوع الدلالة مظنون السند فتساويا لكون كل منهما قطعيا من وجه ظنيا من وجه فجاز التعادل

بينهما

بينهما والقول بالتخصيص المقتضي لرجحان الخاص لا ينافي التعادل اذ هو يوجب التفات والرجحان حصل بزايد وهو ان الاصل اعمال الدليل وانه التخصيص لا بد مع ثبوت متن القطعي بل انما يدفع دلالته الظنية اذ التخصيص واقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وفي الحقيقة يلزم ترك الظني بالظني ولا ترك القطعي بالظني ومنع ابن ابان من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان لم يخص قبله بدليل قطعي اذ هو عنده قطعي في مدلوله فلا يدفع دلالته القطعية ما يكون ثبوته ظنيا واما لو خص قبله بدليل مقطوع به جاز تخصيصه ايضا بخبر الواحد لانه ح يصير ظني الدلالة بالنسبة الى العام الباقية ويخرج عن القطعية وجوابه ما تقدم

البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا للكتاب ولا للسنة نعم ان نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح اي حين كونه حجة يجوز ان يكون مخصصا لعموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الرطب بالتمر قياسا على منع بيع التمر بالرطب لما نص على علته في قوله عليه السلام اينقص اذا جف لانهما اي عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص والاخر اعم فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر لما سبق فتعين العمل بهما وانما يتم اي العمل بهما مع التخصيص لانه ح يعمل بالخاص وبعموم الكتاب فيما عداه ونوقش في عموم قوله تعالى واحل البيع لان المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم كما مر من مذهب المص وقد مر جوابه على انه مناقشة في المثال ولها النظر في المفهوم فقط اي يجوز ان يكون مخصصا للمنطوق العام لان فيه جمعا بين الدليلين والاعمال اولى من الاهمال مثل قوله عم في سائمة الغنم زكاة الدال بمفهومه على انتفاء الزكاة عن المعلوفة مخصص لقوله في الغنم زكاة الدال على وجوب الزكاة في السائمة ايضا ان قلنا ان المفهوم مطلقا حجة لانه ح حجة والعام حجة تعارضا فوجب التخصيص كما سبق والا اي وان لم نقل بانه حجة فلا يجوز تخصيص العام به ومثال المفهوم الموافق تخصيص قوله خلوا ابي ناصر بقوله ان دخل زيد داري فلا تقل له اف

البحث الثامن العام والخاص المتعارضان اما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما ان يتقارنا او يتقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام

اربعة فنقول أن اقسرنا كان الخاص مخصصا له اى للعام لقوة دلالته اى دلالة الخاص على مورده
فانها اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح ولان فيه اى فى تخصيص الخاص جمعا بين الادلة
كما عرفته وقال الشافعى يعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص فيبقى التعارض بينهما فى مورده وهو ضعيف
ولكن انما يكون الخاص مخصصا للعام لجريان الدليل حينئذ ان علم التاريخ وتاخر الخاص قبل
حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان لم نجوزه
كما ذهب اليه ابو الحسين ومن وافقه فلا صورة له الا ان يكون نسخا وقلنا بجواز
النسخ قبل العمل تخصص العام بالخاص لو قارن وقت العمل للدليل المذكور وان ورد
بعد حضور الوقت اى وقت العمل بالعام كان الخاص نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما
بعده دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا وان تقدم الخاص بنى العام على الخاص اى يعمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص وبالخاص فى مورده لما تقدم من اولوية اعمال الدليلين فان
قلت التخصيص متاخر فكيف يجعل الخاص المتقدم بيانا للعام المتاخر قلت هذا استبعاد
ولا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام يرد بعده بان يتقدم ذاته ويتاخر وصف
كونه بيانا كما تقدم فى التخصيص بالعقل وخالف ابو حنيفة وقال يكون العام ناسخا
للخاص المتقدم واحتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متاخر مناف للخاص فيجب كونه
ناسخا كما لو تاخر الخاص كما فى صورة تاخيره عن وقت العمل وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافى ولان العام
فى تناوله لافراده كالنص على الجزئيات فاذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو
بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا المشرك ولا عمروا الى ان ينتهى الى اخرها لتناول العام
كل فرد ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا كان ناسخا لقوله اقتل زيدا ولما كان الاصل
وهو النص على الجزئيات ناسخا فكذا العام المتاخر يكون ناسخا لانه بمعناه والجواب
عن الاول ان التخصيص اولى من النسخ لقوة دلالة الخاص على مورده كما عرفت ولانه

اعلم

اغلب واكثر والالحاق بالاغلب اغلب فانه من دخل مدينة اغلبها المسلمون كان كل من يراه يظنه
مسلما وان جاز خلافه ولان النسخ رفع وابطال والتخصيص دفع فيه ولا ابطال والقياس على
الخاص المتاخر باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى وهو يوجب
تقديم الخاص وعن الثانى لانم صحة الرواية وعلى تقدير ثبوتها يخص قول ابن عباس بوجوب
العمل بالاحدث فالاحدث بالخاص المتاخر او المساوى المتاخر دون العام للتوفيق بين الادلة
وايضا الاخذ بالعام اعم من العمل به فى جميع موارده او فى بعضها فيجب حمله على الثانى عند
التعارض جمعا بين الادلة لما ذكرنا وعن الثالث ان التنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص والا
لناقض بخلاف العام فانه قابل له اجماعا فلا يساويه فالفرق ظاهر فيما ذكر فى التنصيص الى
النسخ لعدم التخصيص بخلاف ما اذا كان مذكورا كعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الى
النسخ فلا لانه مرجوح وان جهل التاريخ بين العام على الخاص بان يعمل فى الخاص فى مورده
وبالعام فيما عداه لما تقدم من ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من اهمالهما واهمال
احدهما بالكلية اذ الاصل الاعمال ولان الفقهاء لم تزل تخصص العام بالخاص عند التعارض
مع عدم علمهم بالتاريخ وذلك اجماع وابو حنيفة توقف هنا لتردده اى تردد الخاص
بين كونه مخصصا او ناسخا او منسوخا وقد بينا ضعف كلامه واعلم ان موضع النزاع فى
العام الوارد فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والكتاب اما الوارد فى كلام الائمة المعصومين فلا تتطرق
اليه النسخ اذ هو لا يثبت بعد النبى وقد نبه عليه المحقق فى المسائل المصرية

الفصل الرابع

فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وفيه مباحث

الاول

اعلم ان الكلام اما وارد ابتداء
سواء كان على عموم او لا وفيه تحرير او وارد عقيب سبب فهو اما مستقل او لا بل انما يتم بالسؤال
والثانى اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اى يكون بحسب وضعه كلفظ اولى او الى العرف اذا عرفت
هذا فنقول الجواب ان لم يستقل بنفسه بل يحتاج الى السؤال لذاته اى لوضعه كقوله عليه
السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا
الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال وفيه نظر لان

الرطب والتمر فى السؤال ان اريد بهما الرطب والتمر فى الجملة لم يكن الجواب تابعا للسؤال اذ المراد
بالجواب عموم عدم جواز بيع كل رطب بكل تمر مع ان السؤال ليس بعام وان اريد بهما
العموم لم يكن الجواب عاما لانه يكون سلب العموم فلا يتحقق التبعية للسؤال ايضا ويمكن
ان يقال ان الرطب والتمر فى الجواب ليس بعام ايضا كما فى السؤال بل المراد بهما الرطب والتمر فى
الجملة والعموم فى الجواب انما استفيد من حرف النفى او لم يستقل بنفسه بالنظر الى العرف مثل قول
القائل لا اكل فى جواب من قال كل عندى فان لا اكل مستقل بنفسه بالدلالة على معناه بحسب ذاته اى وضعه
لكنه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال لا اكل عندك وفى هذين القسمين الجواب
مختص بالسؤال اى يكون تابعا له فى العموم والخصوص لانه غير مفيد بدونه وظاهرهم ان ذلك اتفاق
ونقل المصنف الاجماع عليه فى النهاية والذى تشعر به عبارة الاحكام ان الاتفاق فى العموم واما الخصوص فخلاف
الشافعى فانه حيث ذهب الى ان دلالة الجواب على جواز التوضؤ بماء البحر لكل احد لقوله عليه السلام نعم فى
جواب من قال هل يجوز لى الوضوء بماء البحر مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال فى حكاية الحال
مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال وقيل ان الشافعى لم يذهب الى ذلك وحكمه بجواز التوضؤ
بماء البحر لكل احد مستند الى القياس وبعض الفقهاء الخصوص تقتضى العمل بخلاف الظاهر ولا يقتضى
الجواب الخاص انه تابع للسؤال تامل وان استقل اى الجواب بنفسه فى الدلالة على معناه من غير احتياج الى
انضمامه الى السؤال لا لغة ولا عرفا وهو اما ان يساوى المسؤول عنه او يكون اعم منه او اخص واذا كان
اعم فعمومه اما ان يكون فى غير محل السؤال او فيه فالاقسام اربعة فاعرفها فلا اشكال فى الجواب المساوى
للمسؤول عنه فى انه تابع للسؤال وكذا فى الاعم منه اذا كان عمومه فى غير محل السؤال وكذا الاول
فى الاخص ايضا ان كان فى الجواب المذكور تنبيه على الباقى المسكوت عنه وكان السائل مجتهدا
بحيث يمكنه استنباط غير المذكور ولا تفوت المصلحة بالاجتهاد بان يتسع الوقت والا اى وان
لم تكن هذه الشرائط لم يجز من الحكيم ذلك اما عدم الاشكال فى المساوى فلعدم قصور افادته
عن خصوصيات محل السؤال وعدم تجاوزه عنها ولا يدل على حكم غيرها فهو مقصور على
المسؤول عنه كما اذا سئل عن المجامع فى شهر رمضان فيقول على المجامع فى شهر رمضان الكفارة

واما

واما فى الاعم فى غير محل السؤال فهو ما يكون فى الجواب تبيينا لحكم الصورة المسؤول عنها وتنبيها لحكم
صورة اخرى مغاير لذلك الحكم مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته فالسؤال مختص بحكم الماء فى الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل
ميتته فللاتفاق المذكور فيجب اجراؤه على عمومه ولان ما به صار عاما لم يكن سؤالا فهو حكم مبتداء
لا عارض له واما فى الاخص فى صورة جوازه من الحكيم كما لو قيل فى الخيل زكاة فيقول فى ذكور الخيل
زكوة او ليس فى اناث الخيل زكاة فلان اللفظ لا عموم له فيكون الحكم مقصورا عليه ولا يجوز تعديته
من محل التخصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ لكن ينبغى ان يعلم ان الحكم بعدم جوازه من الحكيم
الا بالشرائط ليس مطلقا بل فيما اذا كان معرفة حكم غير المذكور مهمة للسائل وفى اعلامه اياه مصلحة
واما الجواب الاعم من المسؤول عنه الكائن عمومه فى محل السؤال بان يذكر حكم جنس الصورة المسؤول عنها
بحيث يندرج حكم المسؤول عنها فيه كقوله عليه السلام حين سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا
ينجسه شىء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فالمحققون ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
يعنى ان السبب الخاص لا يخصص العام المستقل الوارد بعده ولا فرق فى كون ذلك السبب سؤالا
كالمثال الذى ذكرناه او غيره فى قوله عليه السلام حين مر على شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه
ايضا لا يخصص العام فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب ولا يقتصر على ماء بئر بضاعة
واهاب شاة ميمونة لقيام المقتضى للعموم وهو اللفظ الموضوع له اى للعموم السالم عن كون
خصوص السبب مانعا لامكان اجتماعه معه من غير منافاة كما لو قال اعملوا بالعام ولا تخصصوه
بالسبب فوجب اجراء العام على العموم لوجود المقتضى وعدم المانع وفيه نظر لما ذكره المصنف فى النهاية وهو ان
للخصم ان يقول ان وروده عقيب السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به ولكن التصريح بخلاف الظاهر
غير ممتنع كما مر ولا يبعد ان يقال ان الظاهر ان الحكم بعدم المنافاة بين حمل عموم اللفظ وبين
خصوص السبب ضرورى وما ذكره فى الاستدلال تنبيه عليه فيندفع النظر تامل وايضا الاصل
عدم المنافاة فمن ادعاها فعليه بالبيان وكون وروده عقيب السبب الخاص دليلا ظاهرا على
تخصيصه به غير واضح تامل ولان اكثر الوقايع وردت على اسباب خاصة كاية السرقة والظهار

واللعان وغيرها مما هو معلوم مع الاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها فان قيل ايضا
هذا لا ينافي ان يقتضي خصوص السبب خصوص الجواب العام اذ ربما كان كذلك الا انه تخلف هنا
مقتضاه لمانع قلنا الاصل عدم المانع ونقل عن الشافعي قولان احتج الثاني على احد قوليه
وهو ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ بان المراد من الخطاب هو الجواب ان كان بيانا
لما وقع السؤال عنه تخصص به والا يكون الجواب بيانا لما وقع السؤال عنه لزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة وهو غير جائز كما سيجيء والجواب المنع من الحصر بل جاز ان يجيب بالاعم اي الاعم
مما وقع السؤال عنه وغيره فيكون بيانا عنهما لان اللفظ شامل لهما ولا يلزم تخصيصه بالسبب
ولا تاخير البيان عن محل الحاجة لان الجواب لا يطابق السؤال وانه يجب في مثله عن
التابع لانا نمنع الملازمة بل قد اتى بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسألوا عنه وهذه
الزائدة لا تخرج عن المطابقة كما لا يخفى نعم كان النص في محل السؤال اقوى لان ارادته من العام
معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة فيكون الجواب كالنص في
محل السؤال ولهذا لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد فان قيل ذكر الزيادة على السؤال اضافة لتمام رعاية
المطابقة قلنا المحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية وبتلك الزيادة حصل بيان
حكم شرعي غير المسؤول عنه وايضا قد يترك الاولى من جهة لرعاية جهات اخر تامل **المبحث**
الثالث مذهب الراوي لحديث عام اذا خالفه فيه ذلك العام ليس مخصصا له وان كان
صحابيا خلافا للحنابلة والحنفية في الصحابي وفرعوا عليه عدم قتل المرأة اذا ارتدت فان
قوله عم من بدل دينه فاقتلوه يقتضي عموم قتلها لكن رواية ابن عباس ومذهبه ان المرأة
لا تقتل بل تحبس ونحن نقول عدم قتلها لوجود المخصص من الاخبار لا لمذهب الصحابي لان
العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة لوجود جواز توهمه اي الراوي ما ليس بدليل
في الواقع دليلا فلا يجوز التخصيص به والا لترك الدليل لا لدليل وانه غير جائز احتج
المخالف بان مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف لانه انما خالف مقتضى
العام لدليل والا انقدحت روايته اذ القول في الدين بلا دليل فسق فيكون مذهبه مخصصا

لانه

لانه كاشف عن دليل وجوابه ان الراوي ربما ظن مستنده في المخالفة دليلا ولم يكن في الواقع كذلك لما
ذكرنا ولا طعن اي لا قدح حينئذ توهم ما ليس بدليل دليلا في عدالته لان الخطاء في الظن
للمجتهد غير قادح وكذا ايضا ذكر البعض من العام ليس مخصصا له لعدم التنافي بين قوله عم ايما
اهاب دبغ فقد طهر الشامل لاهاب الشاة وغيرها وبين قوله عم في شاة ميمونة دباغها طهورها
الذي ذكر فيه بعض العام فلا يفيد تخصيص العام بان يراد باي اهاب جلد الشاة لعدم المنافاة
بين افراد البعض ولحوق العام على عمومه والمخصص مناف فلا يكون مخصصا احتج ابو ثور بان
تخصيص ذلك البعض وهو اهاب الشاة بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فيثبت تخصيص العام به
لما عرفت من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم اللقب وهو مردود عندنا
سلمناه لكن مع عدم المعارض لانه ضعيف لا يقاوم المعارض القوي فالتمسك بظاهر العموم اولى
والى هذا اشار بقوله وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة وكذا العادة المتناولة لبعض
افراد العام ليست مخصصة له فاذا ورد عام يتناول انواعا من المتناولات وكان المعتاد عند
المخاطبين بنوع منها مثل ان يقول حرمت الربا في الطعام المتناول للبر وغيره وكان في العادة
انما يتناول البر خاصة فالمعتبر تناول اللفظ لا تناول العادة لان افعال العباد ليست حجة
على الشرع الا ان يعضدها اي يعضد العادة الاجماع او تقريره عم عليها كما لو كانت في زمانه
وعلم بها ولم يمنعهم لان سكوته عن المنع يدل على الجواز لكن التخصيص الحقيقة بالاجماع وتقريره
عم لا بمجرد العادة وكونه اي كون المخاطب للمكلفين بخطاب هو داخل في عموم متعلقه مخاطبا على
صيغة اسم الفاعل لا يقتضي خروجه اي خروج المخاطب عن عموم الخطاب الذي هو خطابه مثل قوله تعالى
وهو بكل شيء عليم فالله يعلم ذاته لانه شيء وكذا الحال في الامر والنهي العامين كما صح بر المصر
في بره وغيره قال الاول من احسن اليك فاكرمه والثاني من احسن اليك لا تسيء اليه وقوله
المصر بخلاف الامر يعني ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لامتناع امر الشخص نفسه كما صرح
به المصر في بره وانما كان الخطاب لا يقتضي خروج المخاطب عن عموم خطابه لانه
تناوله لغة فوجب تناوله في التركيب لوجود المقتضي وانتفاء المانع وذلك ضرورة وان بنتر

عليه بانه يجوز التصريح به بقوله من غير مخالفة ومناقضة قالوا قال الله تعالى خالق كل شيء
فيلزم ان يكون خالقا لنفسه جوابه انه ظاهر في ذلك وقد خص بالعقل وهو جائز كما تقدم وكذا علو
منصبه عم لا يخرجه عن عموم الخطاب الوارد على لسانه المتناول له لغة مثل يا ايها الذين
امنوا يا ايها الناس يا عبادي وغير ذلك لانه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه
عند التركيب والدخول في قوله ولله على الناس حج البيت اتفاقا ولفهم الصحابة دخوله في ذلك
ولهذا اذا لم يفعل مقتضاه سالوه عن الموجب قيل يختص بالامة وقيل ان كان مامورا في اوله
بالقول للامة نحو قل يا ايها الناس لم يشمله الا شمله وكذا العبودية والكفر لا يخرجان
المتصف بهما عن الفاظ العموم الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار لغة مثل يا ايها
الناس اعبدوا يا بني ادم خذوا زينتكم اما عدم خروج العبيد من الناس والمؤمنين قطعا فوجب
دخولهم لوجود المقتضي وعدم المانع اذ كونه عبدا لا يمنع من ذلك واما علم خروج الكفار
فلما تقدم من كونهم مخاطبين بفروع الشريعة فخروجهم عن لفظ العموم باطل فحتى خاطب الشارع
بالاحكام بصيغة تتناول العبيد والاحرار والمسلمين والكفار لغة عم الحكم الجميع الا فيما
يشترط فيه الملك او الاسلام احتج القائل بخروج العبيد بانه قد ثبت بالاجماع صرف منافع العبد
الى سيده ولو خوطب لوجب صرفها الى غيره وذلك تناقض فان خصصهم وجوب خدمته
بما علا وقت العبادة كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة
وليس ذلك اولى من عكسه بل الاولى العكس لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق
والثاني اعم لكونه متناولا للاحرار والعبيد وجوابه لانم الاجماع على وجوب صرف منافعه
الى سيده عموما بل قد استثني اوقات العبادة من ذلك وايضا ما ذكرتم من الاولوية
ممنوعة لان ما دل على وجوب الخدمة وان كان خاصا لكنه في حكم العام من حيث
تناوله ساير الافعال والاوقات وما دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل
عبادة يتناولها لفظ خاص كاية الصوم واية الصلوة فهي دالة على فعل خاص في وقت
معين والخاص مقدم على العام كما تقدم والى هذا اشار بقوله ووجوب الخدمة

اي دليل

اي دليل وجوب الخدمة اعم من دليل العبادة اي دليل وجوب العبادة فلا يتقدم عليه
والمنقول عن دليل المصر القول بالوقف هنا لما بينهما من العموم والخصوص من وجه
لعله وجه التامل الا ان يقال ان جانب الخصوص في دليل العبادة اشد فتامل وكذا قصد
المتكلم بخطاب العام المدح والذم ليس مخصصا له مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم بل يثبت به الحكم في جميع متناولاته لان اللفظ موضوع للعموم لغة
وقصد المدح او الذم غير مانع منه اذ لا منافاة بين التعميم وارادة احدهما فوجب التعميم
عملا بالمقتضي السالم عن المعارض احتج الشافعي بان الكلام سيق لقصد المدح والذم وقد
عهد فيهما التجوز اذ يذكر العام ولا يقصد به العموم مبالغة واجيب بانه لا منافاة بين السوق
للمبالغة وبين التعميم حتى يدل ثبوت احدهما على نفي الاخر وفيه نظر اذ قولهم ان لا منافاة غير
المنازع اذ الظاهر ان مدعى الخصم ان الظاهر من قصد المدح والذم المبالغة وهي لا تتحقق بذكر
ما هو الواقع ويرجع حاصل النزاع الى انه عند ذكر صيغة العموم في مقام المدح او الذم هل المتبادر منه
الحمل على ان ذلك بيان للواقع او مبالغة وقعت لتحصيل المدح او الذم كما هو دابل بلغاء العالم
في مقام المدح والذم انه بناء على الواقع فيذكر العام ولم يرد عمومه وتحصيل التوافق بين المبالغة
وبين الحقيقة ولا شك ان كلا منهما واقع في فصيح الكلام انما الكلام في الظهور والخصم يقول ان
المدح يقتضي ظاهرا غالبا ان يزاد على ما هو الواقع فيذكر العام ولم يرد عمومه فتامله والمراد الخصوص
من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي اي تلك الارادة تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه
اي الذي هو اخبار عنه وحاصله ان عطف المخصوص من الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام
مثل قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر فانه عام فان من المعلوم انه لا يقتل بكافر حربيا كان الكافر او ذميا
لكونه نكرة في سياق النفي وقوله ولا ذو عهد في عهده معناه لا يقتل ذو عهد ما بقي في
عهده بكافر حربي اذ الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد انما هو الحربي فالكافر الثاني المحذوف
عن المعطوف مخصوص بالحربي اذ المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه
عام فان ارادة الخصوص من الثاني لا يقتضي تخصيص الاول بحيث يراد منه الكافر الحربي ايضا عندنا وعند

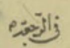
الشافعي وبذلك استدلوا على انه لا يقتص الذمي من المسلم وقال الحنفية باقتضاء العطف
تخصيص والمعنى لا يقتل مؤمن بكافر حربي ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي فيجوز ان يقتل
المؤمن بالذمي قصاصا وهو ضعيف لعدم اقتضاء العطف التشريك العام الشامل
للحكم وصفته من عموم وخصوص وغيرهما بين المعطوف والمعطوف عليه بل مقتضاه
التشريك بينهما في اصل الحكم ويؤيده قولهم رب شاة وسخلتها بدرهم ويا زيد و
الحارث ولهذا عطف في التنزيل بعض المتخالفات على بعض كالواجب على المندوب في
قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتيكم ان حمل الثاني على الزكوة
وعلى المباح في قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده على وجه ولا احتمال
تمامية المعطوف بان يكون معناه لا يقتل ذو عهد ما بقي في عهده حتى لو خرج عنه جاز
قتله وهذا لا ينفي عموم الكلام السابق فلا يقتل مؤمن بكافر وان كان ذميا لان
الثاني كلام تام لاستقلاله وان لم يسبقه شيء فلا يضمر بكافر اذ الاصل عدم الاضمار
وح ليس محل النزاع اذ لا يبقى ههنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا
والبحث انما هو فيه قيل عليه بانه اذا لم يقدر بكافر يلزم ان لا يقتل ذو العهد ما بقي
عهده مطلقا وهو باطل اذ يقتل بمسلم وبذي عهد اتفاقا واجيب بان المعنى انه لا يقتل
بكفره ما دام في عهده قيل ثانيا انه ليس من عطف الخاص على العام غاية ان المقدر
في الثاني على مذهب الحنفية اخص من المذكور اولا والمقدر غير معطوف على المذكور
حتى يلزم عطف الخاص على العام واجيب بجواز عطف بكافر الثاني على بكافر الاول
كما عطف ذو عهد على مسلم وان لم يتعدد حرف العطف كما في عطف الشيئين على معمولي
عامل واحد او عاملين مختلفين فان قيل في جعل هذا المثال مما اريد في الخبر المحذوف
الخصوص وهو لا يقتضي التخصيص في الخبر المذكور مناقشة اذ ليس لفظ بكافر المحذوف ولا
المذكور خبرا وذلك ظ قلنا ليس المراد بالخبر الاصطلاحي بل المراد الاخبار وقد اخبر
عن المؤمن انه لا يقتل بكافر مط وعن الذمي انه لا يقتل بكافر حربي ويؤيد ذلك

ايان

ايان المص بلفظة عن لتقديره لفظ الخبر على ما ذكر وان الخبر اذا عدي بكلمة عن اريد
منه الاخبار ثم ان المص رجح قول الحنفية لانه ليس المراد اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في جميع الاحكام بل في المتعلقات كما في الاستثناء المتعقب للجمل فقال والاقرب
قول الحنفية لان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر كما لو قيل زيد قائم و
عمرو فالخبر الملفوظ في المعطوف عليه ان كان خبرا عنهما اي عن المعطوف والمعطوف
عليه ثبت التخصيص المطلوب لان كونه خاصا في المعطوف يقتضي كونه خاصا في المعطوف
عليه لانه شيء واحد وان لم يكن خبرا عنهما بان يكون خبرا عن المعطوف عليه خاصة وللمعطوف
خبر اخر محذوف كان من باب عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع وقد عرفت
معنى الخبر قيل وفيه نظر لان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بان
يقدر لفظ ذلك الخبر بعينه فهو كما لو قيل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر ولو قيل هكذا لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع الاضمار وفيه انه شيء اذ
التسوية التي ادعاها بين الاظهار والاضمار محل تامل فان مجرد مساواة لفظ الثاني
للاول لا يقتضي اتحاد معناهما ولا ظاهر في ذلك الاتحاد بخلاف ما اذا اقتضى العطف
اضمار ذلك اللفظ المتقدم بعينه فان الظاهر ان ذلك اللفظ مقدر بذلك المعنى
لا بمعنى اخر مغاير له وانت خبير بانا اذا قلنا يجوز عطف معمولي عاملين مختلفين او عامل وحرف
واحد جاز ان يكون خبرا عن المعطوف عليه خاصة ولا يلزم عطف جملة على جملة كما عرفت
هذا والذي يظهر من التفتازاني ان هذه المسئلة ليست هي مسئلة عطف الخاص
على العام الذي اختلف في انه يقتضي تخصيص العام ام لا كما في قوله تعالى وبعولتهن احق
بردهن المعطوف على قوله والمطلقات يتربصن وجعل هذه هي التي ذكرها الامدي
حيث قال العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف فعندنا لا وله عند الحنفية نعم
ثم قال ومثاله استدلال اصحابنا ان المسلم لا يقتل بالذمي لقوله عم لا يقتل مسلم بكافر
وهو عام للحربي والذمي وقد ذكر المص هذه المسئلة سابقا وانت خبير بان المص جعل

عام

المثال الاول لهذه المسئلة كما مضى وهنا لا فرق اخرى ذكرها في المحصول وهي ان خصوص
المعطوف عليه من الخاص لا يؤثر في خصوص المعطوف الذي هو المقدر وهي عكس هذه
وبالجملة فكلام القوم في تحقيق المختلف فيها والاستدلال على ذلك لا يخلو من اضطراب
خصوصا كلام العضد ثم وجوب رد ضمير الاستثناء او الصفة او الحكم الى البعض ما يناول
العموم لا يخصصه اي لا يخصص العام عند القاضي عبد الجبار فلا يكون المراد بذلك العموم
ذلك البعض بل يبقى العام على عمومه فالاستثناء مثل قوله تعم لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر
قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو المختص بالكاملات دون الصغيرة
والمجنونة وفي المستثنى ضمير راجع الى النساء فلا يخصص له ذلك العموم الخاص لفظ
النساء الواقع في قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ليكون المراد بهن الكاملات و
الصفة مثل قوله تعم يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الى قوله تعالى لعل
الله يحدث بعد ذلك امرا يعني به الرغبة في الرجعة واعا ياتي ذلك في الرجعية
دون البائنة والضمير في الحكم مثل قوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
ثم قال وبعولتهن احق بردهن المختص في الرجعيات دون البائنات فالضمير في ردهن



لا يخصص قوله تعم والمطلقات يتربصن لانهما لفظان فلا يلزم من خروج احدهما عن
ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته مجازا غايته ان ظاهر الضمير كونه عاما
وقد خص ولم يلزم منه تخصيص المرجوع اليه ولا يخفى ما في المثال الاخير على هذا التقرير من
المناقشة تامل وهذا مذهب قاضي القضاة واختاره جماعة من المعتزلة والاشاعرة
وذهب اخرون الى وجوب تخصيص ذلك العموم بهذه الضمائر واختاره المص في
بيان مستدلين بانه يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم ما له الضمير مخالفة الضمير لمرجعه

وان ظ

وانه باطل واجيب بان الضمير كاعادة الظاهر وقد عرفت انه لو اعاد الظاهر واريد به ثانيا الخصوص
لم يلزم منه خصوص الاول فلم يحكم بكونه غير الاول مخالفا له فكذا ههنا وفيه ما فيه تامل والمرتضى توقف
وهو الاقرب عند المص ههنا واليه ذهب ابو الحسين البصري والجويني والرازي للتعارض بين ظاهر
العموم وظاهر الضمير ولا مرجح فانه لو قال مثلا في الاستثناء اضرب الرجال الا من اقتدى بماله كان حمل
لفظ الرجال الذي يعم بوضعه الاحرار والعبيد على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهم الاحرار الا
مال للعبيد مجازا لانه استعمال اللفظ في بعض موضوعه وحمله اي حمل لفظ الرجال على العموم الشامل
للعبيد والاحرار يقتضي المجازية في الاستثناء اي المراد بالضمير الكائن في المستثنى غير ظاهره اذ ظاهره
اعادته الى مجموع المستثنى منه وقد اريد بعضا اذ يصير تقديره الا ان يفتدي بعضهم بماله وذلك
مجاز اذ الكناية وهي الضمير في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المقدم اجمع لا بعضه وبالجملة لابد
من تخصيص احدهما ليندفع مخالفة الظاهر في الاخر فقد تعارضا واذا تعارض المجازان وهما المجاز في
لفظ الرجال والمجاز في الاستثناء وجب التوقف اذ التعيين تحكم لعدم المرجح واجيب بان تخصيص
المظهر مستلزم لتخصيص المضمر من غير عكس تخصيص المضمر لقلة المخالفة فيه ارجح قيل عليه الضمير انما يعود
الى اللفظ باعتبار مدلوله وانما اريد بالمطلقات مثلا الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه
والاصوب ان يقال الظاهر اقوى من الضمير والاضعف احق بالتخصيص وبالصرف عن الظاهر كذا قال
البدخشي وانت خبير بان المثال الذي ذكره المص ليس بمطابق للمثل لما ذكر تعقب عام بضمير يعود
الى البعض ليقتضي تخصيصه والمثال المطابق اضرب الرجال الا ان يفتدوا باموالهم ثم لا يخفى ان مجرد
حمل الرجال على الاحرار لا يكفي لصحة عود الاستثناء المذكور وذلك ظاهر الفصل الخامس في
المطلق والمقيد وهما قريبان من العام والخاص فناسب ذكرهما عقيبهما ولهذا اجعلهما من فصولهما
وقد عرفت فيما تقدم تعريف المطلق والمقيد وربما قال المقيد على ما اخرج من شائع بوجه فيندرج
فيه تحرير رقبة مؤمنة فانها وان اتصفت من الرقبات المؤمنات فقد اخرجت عن الشائع بوجه ما
حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغيرها فازيلة تلك الشائع عنه بقيد مؤمنة فكان مطلقا من
وجه مقيدا من وجه واعلم ان جميع ما ذكر من تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار



في تقييد المطلق وبين حكم المطلق مسئلة هي هذه المطلق والمقيد الواردان في الكلام ان اختلفا
في السبب فلا تقييد اي فلا يحمل احدهما على الآخر اتفاقا سواء كان مامورا بهما او منهيا عنهما اتحد
موجبهما او اختلف مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة لوجه الله لا تقربوا بينهما اللهم الا في مثل
ان يقول كما ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فان تقييد المطلق ينفي الكفر و
ان كان العتق والملك حكمين مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتاق على الملك وهذا واضح ولذلك
لم يذكره صريحا وان تماثلا في الحكم واتحد السبب كما اذا ثبت كما اذا قيل في الظهار مرة اعتق
رقبة واخرى رقبة مؤمنة حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين لان المطلق جزء من المقيد و
الآتي بالكل آت بجزئه لا محالة فالآتي بالمقيد عامل بالدليلين والآتي بغيره مهمل لاحدهما والاعمال
اولى من الاهمال وان اتحد سببهما منفيتين عمل بهما اتفاقا ولهذا لم يذكره المصنف مثل ان يقول
في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فلا يجزئ اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا ولا يخفى
عليك ان هذا المثال من تخصيص العام لا من تقييد المطلق اذ مكاتبا في الصورتين نكرة في سياق
النفي والاولى التمثيل لا تعتق المكاتب من غير قصد الى الاستغراق واعترض بان حكم المطلق تمكن
المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فقضا
حكماهما وح نقول ليس العدول عن مقتضى المطلق بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل
التقييد على الاستحباب واشار المصنف الى الجواب بقوله وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل
وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا لامر المطلق فيكون
اولى على انا نمنع اقتضاء المطلق التخيير في الافراد اذ هو لا يدل على الافراد فكيف يدل على التخيير بينها
كذا قيل فتامل فيه وان اختلف السبب كالظهار والقتل التحرير الرقبة الوارد مطلقا في الاول
ومقيدا في الثاني بالايمان لم يجب حمل المطلق على المقيد سواء تحقق الجامع او لا لامكان التنصيص
على بقاء المطلق على اطلاقه من غير تناقض كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق
في القتل الا رقبة مؤمنة ولان التقييد في صورة لا يقتضي التقييد في اخرى لا لفظا ولا
تضمنا ولا التزاما وتحقق الجامع لا يفيد لانا لا نقول بالقياس واحتجاج بعض الاشعرية على وجوب

التقييد

التقييد اي تقييد المطلق بالمقيد مع اختلاف السبب لفظا وان لم يتحقق الجامع بان القرآن كالكلمة
الواحدة يفسر بعضه بعضا فاذا نص على اشتراط الايمان في كفارة القتل كان تنصيصا على اشتراطه في
كفارة الظهار والا تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وبالقياس على الشهادة فانها لما قيدت
بالعدالة في الطلاق والرجعة في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها ضعيف خبر
عن قوله واحتجاج اي احتجاجهم بالدليلين ضعيف لان المراد بالوحدة المستفيدة من اجزاء القرآن
عدم التناقض بينها وليس الاطلاق في بعض الصور والتقييد في اخرى تناقضا والوحدة في كل شيء
منفية لثبوت العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول فيه والتقييد في الشهادة بالعدالة
في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق واعلم ان الحنفية قد منعوا من حمل المطلق على المقيد
مع اختلاف السبب وان وجد الجامع والذي يشعر حمله على المقيد تفريعا على القول بالقياس ان
يوجد علة التقييد مشتركة بينهما لكونهما من الكفارات او كزيادة القربة والحاصل متى وجد
الجامع لا شرع يكون كتخصيص عام ليس محلا للتخصيص بالقياس على عام هو محل التخصيص اذ الفرض ان القياس
دليل ومع التقييد وحمل المطلق على المقيد يتحقق بهما وبالقياس مع عدم الحمل يلزم ترك احدهما
وترك القياس والاعمال خير من الاهمال واحتج الحنفية بانه لو حمل المطلق على المقيد لزم
رفع ما اقتضاه المطلق من جواز الامتثال بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح لذلك كما
سيجيء وجوابه ان تقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس ونمنع تحقق
النسخ فيه كالتقييد بالتسليم والى ذلك اشار بقوله ومنع الحنفية منا اي من حمل المطلق على المقيد
بالقياس مع تحقق الجامع مناف لمذهبهم من جواز التخصيص بالقياس مع تحقق الجامع وقولهم انه
اي حمل المطلق على المقيد نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير في الاتيان باي فرد شاء والتقييد يمنع ذلك
ضعيف لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق ولم يتحقق ذلك هنا لان المطلق
لا يدل على الافراد فلا دلالة له على التخيير بينها اذ لا دلالة للعام على الخاص وبين نظر اذ يكفي في كونه
دالا عليها انه يمكن جعله دليلا على ان المكلف مخير في الاتيان باي فرد شاء لان الاتيان باي فرد كان
اتيانا بالمطلق لاتحاده معه فلم يبق في المسئلة وليس المراد منه ولا التزاما انه يدل عليها وضعا

باحد الدلالات الثلث والاولى ان يقال ان تقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام اي هو مثله في
نقض التسوية وقطع الحكم عن الافراد وهذا في التخصيص اولى والتخصيص عندهم جائز بالقياس فمنعهم من
حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم ويلزم بمقتضى المماثلة ان كل تخصيص يجيء قصر
العام على البعض نسخ وليس كذلك اتفاقا وبقي من التماثل حكما واقسام اخرى الاول تعدد السبب
مع اختلاف نفيا الثاني والثالث تعدده مثماثلا امرا ونفيا واحكامها وامثلتها تعرف مما تقدم

المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال لغة
الجمع والمجمل المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل
واصطلاحا ما لا تتضح دلالته والمراد بالدلالة لا الدلالة وهي غير واضحة والا انتقض بالمهمل فانه
المصرح به ينتقض بالمجاز ونمنع عدم دخوله اما انتقاضه به فوجهه ان اللفظ اذا اريد به
معناه المجازي من غير بيان ذلك المعنى صدق عليه انه غير واضح الدلالة على المعنى المراد اذ المراد
بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد لا بمجرد الحضور بالبال والا اختل العكس بالمشترك عند
عدم البيان فانه مجمل مع انه يفهم منه جميع معانيه ويخطرها بالبال عند ذكره الاوضاع على ما قالوا واما
منعه عدم دخول المجاز في المجمل نفيه تامل اذ المصرح به في كلام جمع من المحققين انه ليس بمجمل بل
لو تعددت المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة كان مجملا والاولى ان يجاب عن النقض
بان المراد بفهم المعنى المراد اعم من فهم المعنى الذي كان مرادا للمتكلم في استعماله بحسب الواقع او كان
مرادا له بمقتضى قانون الاستعمال اي ما يقتضي قانون الاستعمال ان يكون مرادا وقانون استعمال
اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن المعنى الموضوع له يقتضي ان يكون المراد المعنى الموضوع له
لا المعنى المجازي والخطاب المتحمل استعمال ذلك اللفظ بلا قرينة صارفة عن حمله على الموضوع له وفهمه
من حيث انه مراد المتكلم وان لم يكن مرادا له في الواقع فذلك اللفظ متضح الدلالة على المعنى الذي
ينبغي ان يكون مرادا بمقتضى قانون الاستعمال وهو المعنى الحقيقي فلا يكون مجملا تدبر وقيل هو اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ونوقض طردا بالمهمل ولفظ المستحيل اذ المفهوم منه ليس شيئا
وعكسا بجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه

وايضا

وايضا المجمل قد يكون فعلا كما سيجي وهو غير داخل في الحد اذ ليس لفظا كذا ذكره العضدي قال الفاضل
يمكن دفع هذه الاعتراضات بالعناية مثل ان يراد باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح اطلاق لفظ
الشيء عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم الشيء الفهم على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال كما
في المشترك المقصود تعريف المجمل الذي هو من اقسام المتن وهو لا محالة لفظ وفي دفع اول اعتراضي
العكس تامل ونقل الشارح تعريف المستنبط من تعريف تقسيم المص في اول الكتاب وهو ان ما امكن
حمله تعريفا لكنه غير منعكس تحرير الفعل والجواب بالعناية تكلف واعلم ان الاجمال قد يكون
للقول والفعل والمشترك والمتواطي وذلك لان الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في
موضوعه اللغوي كاللفظ المشترك المحتمل لمعانيه المختلفة بالحقيقة اما اصالة كقوله تعالى ثلثة قروء
فان القرء موضوع بازاء الطهر والحيض بالاشتراك بينهما على السواء والمراد واحد بعينه واما
بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول والمتواطي اي كالمتواطي المتردد بين افراد
حقيقة واحدة المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الارادة احدها على التعيين وتوضيحه ان استعمال
المتواطي في كل واحد من افراده بخصوصه مجاز فاذا نصبت قرينة صارفة عن الحمل على المفهوم الموضوع
له وجب حمله على خصوص الافراد فاذا لم تكن قرينة معينة لبعضها حصل الاجمال مثل قوله تعالى واتوا
حقه يوم حصاده فان هذا اللفظ مجمل بين افراد حقيقة واحدة وقد اطلق واريد مقدار معين
وهو قبل بيانه مجمل او بالنسبة الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيرها فهذا امثال الاجمال
في هذا المثال المرجعة انا لا نعلم ان البعض المعين اي بعض هو من المعينات فانه لا شك ان المراد
من الحق هنا بعض معين فلا يكون متواطيا بالنسبة الى تلك الابعاض المعينة اذ ليس كليا لها او يكون
في اللفظ حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل سواء كان بصفة مجهولة او استثناء
مجهول او قول مجهول والاول مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير
مسافحين بالاحصان المجهول والثالث مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء والثالث مثل قوله تعالى
فاقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عم المراد البعض ولم يعين او يكون في اللفظ حال كونه اي حال

كون اللفظ مستعملا لا في موضوعه اللغوي كلا في بعضه اي بعض موضوعه كالاسماء الشرعية مثل
قوله تع اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت وغيره لان معانيها الشرعية مغايرة للموضوع
اللغوي ولجزئه وهي قبل بيانها مجملة صلاح العلم بالنقل من المعنى اللغوي الى الغير ولم
يعلم الغير اما اذا لم يكن يعلم النقل فلا اجمال لوجوب حمل اللفظ على موضوعه الاصلي وكذا لو
علم النقل بعد علم المنقول اليه والاسماء المجازية اي وكالاسماء المجازية اذا تعددت وانتفت
ارادة الحقيقة لوجود الصارف عنها وتساوى مراتب المجازات بان لا يكون لاحدها رجحان على الاخر
بوجه فانه يتحقق الاجمال فيها ومن انواع الاجمال ايضا ما يكون في المركب بجملته نحو او يعفوا الذي بيده
عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما في مرجع الضمير اذا تقدم امران يصلح لكل منهما نحو
ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر للتردد
بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب وقد يكون الاجمال في الفعل كما كان في اللفظ مثاله لو صلى
الرسول صلعم ولم يعلم على اي وجه اوقع تلك الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا اذ الوقوع لا يدل
على الوجه ما لم يقترن به قرينة تدل على الوجه كالاذان والاقامة الدالين على الوجوب فاذا عرفت ذلك
وقد عرفت ان الاجمال قسمان اجمال في المفرد ومعنى المتردد والمتواطي واجمال في المركب وبقية
الاقسام وانت خبير بان ما سبق من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد كانت من عوارض الادلة
باعتبار مدلولاتها واما الاجمال والبيان وغيرهما فهي من عوارضها باعتبارهما لدلالتها ولما كانت
الدلالة نسبة متاخرة عن المنتسبين اعني الدال والمدلول تقدم المقر العوارض الاولى على هذه
واعقبها **البحث الثاني** المجمل جائز في الحكمة وواقع في كلامه تع كالايات المتقدمة وكذا في كلام
رسوله كالاحاديث المشهورة واليه ذهب جميع المحققين وخالف شاذ فمنعوا من جوازه في
كلامهما احتج المخالف بان القصد من الخطاب بالمجمل الافهام والا اي وان لم يكن القصد الافهام
لزم العبث وهو منفي لقبحه وح فان ذكر معه اي مع المجمل البيان الدال على معناه المراد بغير فائدة
لامكان التنصيص على المعنى مع سهولته وكونه ادخل في باب الفصاحة من المجمل المذكور معه ما يدل على
المراد منه والا اي وان لم يذكر معه البيان لزم تكليف المحال اذ فهم المعنى المراد من اللفظ مع كونه غير دال

مع غير مقدور وحاصل هذا الاستدلال يشتمل على ثلاث ملازمات الاولى لزوم العبث على تقدير
عدم القصد الثانية لزوم التطويل من غير فائدة على تقدير ذكر البيان الثالثة لزوم التكليف
بالمحال على تقدير عدم الذكر والجواب المنع من الملازمة الاولى اذ لا نسلم لزوم العبث ان كان المط
من الخطاب بالمجمل هو الافهام التفصيلي بل يجوز انتفاء قصده ولا يلزم العبث اذ لا يلزم من
انتفاء قصد قصد الافهام مط والعبث انما هو التقييد بالثاني والمنع من الملازمة الثانية
وهي المقابلة الاولى والثالث اي لزوم التطويل بغير فائدة على تقدير ذكر البيان ان كان المط
التفصيل ايضا فانه يذكر البيان ولا يلزم التطويل بغير فائدة لجواز اقتران التطويل بمصلحة
خفية لا يعلمها الا الله تع كما علمنا ليس شرطها او اقترانه بمصلحة ظاهرة وهي الاستعداد من
المكلف للامتثال عند التخاطب بالمجمل قبل البيان واجتهاده في طلبه فيحصل الثواب وهذا
التفسير لعبارة الكتاب وان كان صحيحا الا انه يخالف ظاهر العبارة من حيث انه خص التقييد
في المنع من الملازمة الاولى ولم يذكره في الثانية ويوافقها من حيث انه لم يتعرض الملازمة
الثالثة بوجه ويمكن ان لا يقيد منع الملازمة الثانية بالتفصيلي بل يريد مطلق الافهام
او الاجمالي وهو موافق للعبارة من وجهين ويحتمل ان يراد بالثانية في قوله والمنع من
الملازمة الثانية ما يقابل الاولى فقط فيندرج فيها الثالثة لكن لا يمكن التقييد بالتفصيلي
ح اذ لزوم تكليف ما لا يطاق على ذلك التقدير اي تقدير ارادة الافهام التفصيلي مع عدم
ذكر البيان الدال على المط امر ظ لا يمكن منعه وايضا يخالف العبارة من وجهين لخلوها من
التقييد مع ذكره في الاولى ومن عدم التعرض للملازمة الثالثة بوجه ويمكن عدم التقييد
بالتفصيلي ويراد من مطلق الافهام او الاجمالي لكن يبقى مخالفة واحدة من الوجهين الثاني
ويمكن الاعتذار عنه بانه لظهوره تركه فانا اذا كان المقصود مطلق الافهام او الاجمالي فهو
حاصل البتة ولا يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم ذكر البيان كما لا يلزم التطويل من غير فائدة
مع ذكره لجواز اشتماله على مصلحة خفية او ظاهرة وتلخص لك من هذا ان الاحتمالات في
العبارة اربعة وقد عرفت ما يصح ويفسد ولقد اجمل الشارح ره في حل عبارة الكتاب مع ما فيها

من الخفاء والله ولي التوفيق **البحث الثالث** التحليل نحو احلت لكم الطيبات احلت لكم بهيمة
الانعام احللنا لك ازواجك والتحريم نحو حرمت عليكم الميتة حرمت عليكم امهاتكم المضافان
الى الاعيان ليس احدهما مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة وحله في احلت
لكم بهيمة الانعام وتحريم الوطي في حرمت عليكم امهاتكم وحله في احللنا لك ازواجك
عرفا عند اطلاق تلك الالفاظ من غير حاجة الى ان يقدر المفعول في نظم الكلام فهو متضح
الدلالة فيه فلا اجمال وخالف فيه الكرخي والبصري احتج ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله
البصري على الاجمال فيهما بان متعلقهما اي متعلق كل واحد من التحليل والتحريم وهو الاعيان
غير مقدور اما وجودا فلاستحالة تحصيل الحاصل واما عدما فلاستحالة الاختراع فيهما الا ان يتعلقا
الا بالمقدور وكلاهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا لهما والافعال
كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها سواء كان التقدير بحسب
اللفظ او بحسب المعنى فتعين اضمار البعض ولا اختصاص لتقدير شيء منها لعدم الدليل عليه
فكان دلالته على البعض غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم الاختصاص
لما ذكرنا من اختصاص ذلك البعض عرفا فان اهل العرف فهموا المعنى المذكور من مثله فهو
حقيقة عرفية معلومة لمن مارس الالفاظ العرفية واستقراها فاضماره متعين فلا اجمال
ولا يخفى عليك ان الاضمار هنا على تقدير عدم الظهور في المجازات سلمنا عدم التسبق
عرفا لكن لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين قولكم انه موجب لزيادة الاضمار
المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ وكذا اية
المسح وهي قوله تع وامسحوا برؤسكم ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض كما هو مذهب
الشافعي ثبت التواطؤ لان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به
يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي فهو موجود في كل واحد منها
فلا اجمال لاتضاح الدلالة على البعض والا تكن للتبعيض بان كانت للالصاق وجب الاستيعاب
في المسح فيجب مسح الكل كما هو مذهب ابن جني والقاضي ومالك فلا اجمال ايض لان الباء تلاقي

المسح بالراس وهو اسم للعضو المخصوص بتمامه لا للبعض فيجب مسح الكل فيحمل عليه للمقتضي وعدم المانع
واقتضت الدلالة عليه فلا اجمال اخرج الحنفية على الاجمال فيها باحتمال ارادة الجميع اي جميع الراس
والبعض فقط ولا اولوية لاحدهما فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه وهو المنع من عدم الاولوية
فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ والا كان حملها
على الجميع اولى هذا وقال صاحب المنهاج ان المسح حقيقة فيما يطلق عليه اسم المسح وهو القدر
المشترك بين الكل والبعض اذ هو قد يطلق على مماسة اليد كل الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماستها
للبعض كما قال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه فالباء ان كانت حقيقة فيهما لزم الاشتراك
او في احدهما لزم المجاز وهما خلاف الاصل فتكون للقدر المشترك وح يكتفي بالعمل بمسح اقل من الراس و
يخير المكلف بين مسح الكل او البعض كما مر في المتواطي ولا اجمال في اللفظ الدال على الفعل المنفي
والمراد نفي صفته لتعذر نفيه مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور لا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي اذ الاقرب مجازا الى نفي الحقيقة المتعذرة المستلزم لنفي
جميع الصفات اذ نفي الذات نفي الصفات هو نفي الصحة المساوية لنفي الذات في العموم اي في
عموم نفي جميع الصفات واما نفي الفضيلة او الكمال مع بقاء الصحة فليست بهذه المثابة ولان ما لا
يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه
اولى هذا اذا لم يثبت عرف شرعي ولا لغوي وان ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح كان معناه
نفي الصحة وح نفي ممكن متعين فلا اجمال وان لم يثبت عرف شرعي بل ثبت اللغوي وهو
ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا
لله ولا اجمال ايضا لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو ممتنع لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالعرف
في مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى فان قيل العرف شرعا فيه مختلف فيفهم منه نفي
الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فيلزم الاجمال قلنا لا نم انه على السواء بل نفي
الصحة ارجح لما ذكرنا فاعترض بان دلالة اللفظ على نفي الصفات التزامية لكونه لازما للمفهوم
المطابقي اعني نفي الذات ولا يمكن تحقق الدلالة الالتزامية بدون المطابقية لانها تابعة لها و

التابع لا يوجد بدون متبوعه وقد انتفت المطابقة هنا لتعذر ارادة نفي الذات لتحققها فلا تتحقق الالتزامية
فلا تحقق الالتزامية واشار الى ذلك وجوابه بقوله ودلالة المطابقة ههنا وان انتفت
لتعذرها لكن لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لانتفائها لان اللفظ بعد استقرار تلك الدلالة
فيه وتحقق الوضع صار اي اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى
افراده فقولك لا عمل الا بنية مثلا بمنزلة قولك لا تحقق عمل ولا صحة ولا كمال ولا فضل ولا جزاء
الى غير ذلك من الصفات الا بالنية فاذا خص اللفظ بقيام الدليل في بعض الموارد على نفيه
وهي الذات هنا فان الضرورة دالة على انتفائها بقي الباقي من الموارد وهو الالتزام
مندرجا تحت الارادة باللفظ لعدم المعارض قال المص في ي وفيه نظر فان العموم انما
حصل بسبب عدد الدلالتين معا فاذا عدمت المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى لان
الدلالة الاصلية باقية وان كان الحكم منفيا وحاصله انه لا شك في تحقق الدلالة المطابقية هنا
لانه ينتقل منها الى نفي الذات ويفهم منه ذلك البتة وان تعلق حكم عليه نعم هذا اي الاعتراض مبني
على ان الدلالة منوطة بالقصد والارادة وفرق بين دلالة اللفظ عليه والمراد منه فان اللفظ
المقرون بالقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي المعينة للمعنى المجازي دال على المعنى الحقيقي مع ارادته
منه والمشهور بان الحق خلافه واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال فيه بان الفعل كالصلوة و
الصيام موجود فامتنع صرف النفي اليه فلا بد من مضمر يصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات
دون بعض اذ العرف يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ويلزم الاجمال
والجواب قد تقدم انه لا دليل لو ثبت اي لو ثبت نفي الصحة الذي هو اقرب المجازات الى نفي الحقيقة
هنا انما يتسامح ... عرف والا فانه ثبت عرف شرعي في اطلاقه للصحيح فالجواب بمنع وجود الفعل
لان ما ليس بصحيح ليس بفعل شرعي فنفي المسمى ممكن متعين فلا اجمال وكذا ان ثبت العرف اللغوي و ...
كما علم انه قد يرد نفي الفعل للنهي عنه نحو فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي
وجوبه كقوله ع لا هجرة بعد الفتح وكذا الاجمال في آية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ان لو كانت مجملة فاما في القطع او في اليد ولا اجمال في شيء منهما اذ القطع حقيقة

في الابانة

في الابانة اي ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو متضح فيه فلا اجمال واليد حقيقة في العضو من المنكب
لقطعها بصحة اطلاق بعض اليد على ما دونه فكان حقيقة في الكل فهو متضح فيه لانه لو جاز كونه حقيقة
في البعض للاشتراك ايضا وصحة بعض اليد كما في صحة بعض القرآن والقرآن على آية مثلا لانه نحو
يلزم من ذلك الاشتراك وهو خلاف الاصل ولو ثبت اطلاقه على البعض ينبغي حمله على المجاز فيه لانه
خير من الاشتراك تقرير احتج السيد المرتضى ره وما تابعه على الاجمال بان اليد تطلق على الكل و
البعض والاصل في الاطلاق الحقيقة وقال آخرون فيها اجمال من جهة لفظ القطع ايضا لانه يطلق
على الابانة وعلى الشق يقال بري القلم فقطع يده والاصل في الحقيقة والجواب انه لا يلزم من مجرد الا
الاحتمال الاجمال وانما يلزم اذا لم يكن ظاهرا في احدهما وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو من المنكب
وان اطلاقها على البعض مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء وهو خير من الاشتراك وان القطع ظاهر في
الابانة والتجوز في قطعت يدي عند بري القلم في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في
الابانة لتحققها بقي هنا شيء وهو ان الحقيقة من اليد غير مرادة اجماعا والمعاني المجازية متعددة
مع استوائها في الطريق وهو اطلاق الكل على البعض فيلزمها الاجمال بين المجازات ولهذا كان
قطع النبي ص بيانا اللهم الا ان يقال ان البعض اقرب او اظهر فلا اجمال وكذا لا اجمال في قوله ع رفع عن
امتي الخطاء والنسيان وكذا في لا تبع صفقة والمراد ازالة ما من لوازم مسلات المفهوم في العرف المجازي
في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذة والعقاب قطعا فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك
الخطاء والنسيان كان المفهوم منه اني لا اؤاخذك ولا اعاقبك عليهما فهو واضح فيه فلا اجمال وعلى
سقوط القضاء اما انه ليس بعقاب اذ العقاب ما يقصد به الزجر والايذاء والمقصود بهذا جبر ما
التلف عليه ولذلك وجب على الصبي مع انتفاء العقاب عنه واما الدليل خصصه احتج ابو عبد
الله البصري على الاجمال بان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن اللغة وكلام الرسول صادق فلا
بد من اضمار لمتعلق الرفع ولا يمكن اضمار الجميع لما مر فيتحقق الاجمال وجوابه انه وان احتمل رفع كل
من المؤاخذة والحكم لكن الاول اظهر بناء على ما تقرر ان ارتفاع حقيقة الخطاء والنسيان
عن كل الامة فلا احتياج الى الاضمار وكذا لا اجمال في الامر باعطاء المنكر مثل قولك اعط دراهم

اعتق عبيدا للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو ثلثة وخالف في ذلك بعض الناس محتجا بان
هذه الصيغة كما تتناول الثلث تشمل ما سواها من المراتب على التسوية بدون ترجيح فيتحقق الاجمال
وجوابه منع عدم الترجيح لان الثلثة متعينة الارادة على كل حال وغيرها مشكوك فيه فهي اولى
بان تراد من اللفظ فيجب حمله عليها عند الاطلاق فلا اجمال قال السيد المرتضى نعم ان اراد بالحكم
بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه الصيغة بهذه المرتبة وضعا فهو
حق لشمولها غيرها من مراتب الجمع لما في صدقها عليها وانها انما تعين وضعا بالثلاثة وان اراد
به عدم تناوله اي تناول اللفظ للثلثة ولا يقدر تحقق ارادتها البتة فهو خطاء لما عرفت
من لزوم ارادتها على اي حال وانه موجب لحملها على ما سواها وبه يندفع الاجمال الفصل
الثاني في المبين وهو مقابل المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب كذلك
مقابله اعني المبين وايضا قد يكون في فعل كما يكون في لفظ وقد يكون فيما سبق له اجمال و
فيما لم يسبق له اجمال لكن يقول ابتداء الله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تعالى الجميع حصلت
ابتداء فهو واضح بمجرد العلم بوضعه فان قيل المبين ما تبين بغيره وهذا ليس كذلك قلنا هو مبين
بغيره لان المتكلم بينه او العقل مبين له اي ان معناه اللغوي عين على الحمل او ان المراد بالمبين
المبين وفيه مباحث الاول البيان وهو قد يطلق على ثلثة معان الاول فعل المبين وهو
التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وهو على ما فسر
الصيرفي الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه اشكالات واهية
والثاني ما حصل به التبيين ويعنى انه الدليل كما هو عند القاضي والاكثرين الثالث متعلق التبيين
ومحله وهو المدلول فيقال هو العلم عن الدليل كما هو رأي ابي عبد الله البصري وهو باي معنى كان
قد يكون بالقول من الله او من المعصوم وهو ظاهر لا خلاف فيه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها
في بيان البقرة كما قيل وفيه ما فيه اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل وكقوله ع فيما
سقت السماء العشر في بيان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد يكون بالفعل من المعصوم
كما بين الرسول ع الحج والصلوة المجملين في قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت

بحج

وصلوته ع فان بين ان البيان بقوله ع صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او بمجموع
القول والفعل قلنا البيان انما هو بفعله فقط لعدم اشتمال النص على شيء من القولين على تعريف شيء
من افعال الحج والصلوة والقول دليل كون الفعل بيانا لا انه هو البيان او جزؤه ويعلم كونه
اي كون الفعل بيانا اما بالضرورة من قصده اي بقصد النبي صلى الله عليه كما لو ذكر مجملا ثم اتى بفعل مقترنا
يفيد العلم الضروري ان من قصده ع كونه بيانا للمأمور به او بقوله ع هذا بيان للمجمل او شبهه
مثل قوله ع صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم فان هذا بمنزلة قوله ع فعلي للصلوة
والحج بيان للمجمل او يعلم كونه بيانا بالنظر كما لو ذكر لفظا مجملا لم يدل على فعل وقت الحاجة الى العمل به
وفعل عليه السلام ما اي فعلا يصلح للبيان ولم يتبين بالقول انه بيان فانه اي فعله ع يكون بيانا
لذلك اللفظ المجمل والا لو لم يكن بيانا لتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما سيجيء فقد
علم كون فعله بيانا بالنظر وقد يكون البيان بالترك كما لو ترك في الثانية بعد قنوت فعله
في وجوبه قبل الركوع او سكت ع عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيهما او بترك فعله
بتأويله وان تقدم خطابه ظاهرا فيدل اي تركه له على تخصيصه اي تخصيص الرسول من دونهم وان
العام مختص بامته ان كان تركه ذلك الفعل قبل فعله ولو مرة او يدل على النسخ عنه اي عن
الرسول ع ان كان بعد فعله له وانما كان الفعل بيانا لما مر من وقوعه ولان مشاهدة افعاله
ع ادل على معرفة تفاصيل الاحكام من الاخبار عنها بالقول اذ ليس الخبر كالمعاينة فهو اولى من البيان
بالقول ولو قوعه كما في بيان آية الصلوة والحج كما عرفت ومن قال ان الفعل يطول بخلاف القول
فلو بين به لتأخر البيان مع امكان تعجيله وهو باطل فلا يقع اي الفعل بيانا احال اي حكم بمحالية
لفعله ان تطويل الفعل لا يكون مطلقا لان القول قد يكون اطول منه فان بيان الركعتين من الهيآت
لو بين بالقول ربما كان فيه اكثر مما يطول في ركعتين ان يحصل البيان باقصرهما مع امكانه مع
المساواة فالتخيير واجيب ايضا بانا لا نسلم لزوم تأخير البيان لانه عبارة عن عمله الشروع فيه عقيب
الامكان وعلمه اشتغاله به وها قد شرع واشتغل بالفعل وهو القول الذي يدعي زمانا وقيل الا تعديا الى
وبان ان اراد انه لا يجوز تأخيره مع امكان التعجيل مطلقا فمم وان اراد انه لا يجوز بلا غرض في التأخير فمم

لكن لا نم انتفاء الغرض ههنا وهو سلوك البيان باقوى الطريقين وهو الفعل وبانا لا نم امتناع تاخير البيان مط بل الممتنع التاخير عن وقت الحاجة وهنا لم يتاخر عنه فيجوز **البحث الثاني** الفعل والقول اذا اجتمعا بان ورد ابعد الخطاب المحتاج الى البيان وصلح كل منهما لبيانه فاما ان يتفقا او يختلفا وعلى كلا التقديرين فاما ان يتقدم القول او الفعل او يجهل التاخير فالاقسام ستة فمنها ان اتفقا في المقصود كما لو طاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا ولم يطوف غيره ايضا وعلم التاريخ فالاول قولا كان او فعلا بيان لحصول المقصود به والثاني تاكيد له وان لم يعلم التاريخ فالبيان احدهما من غير تعيين والاخر تاكيد وقيل الارجح يتعين للتاخير لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا وجوابه ان ذلك انما هو في المفردات نحو جاءني القوم كلهم واما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه كالجمل المذكورة بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرير مضمونها في النفس وزيادة تقريرها ان تنافيا اي القول والفعل في المقصود من البيان كما لو طاف طوافين ولم يطف بعد واحد قال ابو الحسين البصري المتقدم منهما ح علم بالتاريخ قولا كان او فعلا بيان ومع الجهل بالتاريخ يكون البيان هو القول وهذا باطل لانه يلزم فيه نسخ الفعل ان كان هو المتقدم مع امكان الجمع فالارجح وذلك لانه اذا تقدم الطواف ان مثلا وجبا علينا فان امر بواحد فعل نسخ عنا احدهما وقيل القول بيان والفعل ندبا وواجب مختص به صلى الله عليه وسلم واليه ذهب صاحب الاحكام وابن الحاجب وصاحب المنهاج لانه اي القول بيان بنفسه لانه يدل بنفسه على المقصود وبيبين بانه بخلاف الفعل لاحتياجه في البيان الى قول اقول له ان يقول انما فعلته بيان لذلك المجمل فاستحسن بان هذا غايته ماذكر سابقا من ان الفعل ادكه لانه اي كون القول بيانا جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما لان الفعل اي فعل الرسول يحتمل ان يكون من خواصه صلى الله عليه وسلم واجبا او ندبا والاولى الاعتماد على هذا التعليل لما عرفت في الاول وقيل المبين هو الفعل مط لانه ادل كما مر وجوابه انه يلزم منه نسخ القول ان ورد مقدما وتعطيل القول ان ورد الفعل متاخرا مع امكان الجمع بينهما **البحث الثالث** البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف طريقا ودلالة وقد يكون البيان معلوما والمبين مظنونا وذلك ظاهر وبالعكس اي

بلزم

يكون البيان مظنونا والمبين معلوما كما في تخصيص المعلوم بالمظنون كتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد كما عرفت في باب التخصيص قال المص في بيه وتبعه الشارح وهو مختار جماعة من المحققين فيما يرجع الى الطريق واما ما يرجع الى الدلالة الا فنقول ان كان المبين هو المجمل كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان يكون المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد اذ لو تساويا لزم الوقف والا لزم التحكم اذ ليس احدهما مع التساوي اولى بالابطال من الاخر ولو كان مرجوحا لزم الالغاء الراجح بالمرجوح وبهم انه بط وبينه العضدي بان العام اذا بين والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على المخرج على لفظ المفهوم منهما كدلالة العام والمطلق في القوة فقيل اقوى دلالة العام عليه فهو اقوى لدلالة المخرج عنه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه وانما قلنا على لفظ المفهوم لان دلالته على المخرج الاخر قد تكون اقوى كما في رقبة مؤمنة فان توصيف الرقبة بالمؤمنة دلالته على دخول المؤمنة اقوى من دلالة الرقبة عليه لكن دلالته على اخراج الكافرة من طريق المفهوم ربما يكون اضعف قال بعض الافاضل وفيه بحث وهو ان هذا ينافي قولهم في مسئلة المطلق والمقيد انه اذا قال ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ان ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة فالمختار حمل المطلق على المقيد بجعل المطلق مقيدا من جهة مفهوم المقيد وكذا في مسئلة كون العام مخصصا بخاص يوافقه منطوقا او يخالفه مفهوما نفي هاتين المسئلتين يعمل بالمفهوم الضعيف ويترك ظاهر العموم والاطلاق وهذا التناقض بعينه وايضا شيء اخر وهو انه انما عمل بالمخصص المرجوح او المساوي كان اعمالا للدليلين وهو اولى من اعمال احدهما وتحريره ان تم هذا باعتبار القوة ومقابلها واما باعتبار الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب قال المص في بيه وهو لا ان ارادوا ان الفعل اذا كان واجبا وتضمن البيان صفاته وتفاصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها صفات الواجب وكذلك المندوب يكون بيان احواله واوصافه كذلك فهو صحيح وان ارادوا انه يدل على الوجوب كما يدل

المبين فغير صحيح لان البيان يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب فان صورة الصلوة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه على الرسول واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول بيانه فهو باطل فان بيان المجمل واجب سوى تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا والى هذا اشار بقوله ولا فرق بين الواجب وغيره من الاحكام في وجوب بيانهما والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك ظاهر واعترض بالمنع من لزوم تكليف ما لا يطاق لان ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من القول بالوجوب حذرا من تكليف ما لا يطاق الوجوب مع عدم التكليف اصلا قال المص في بيه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل او الترك يستدعي الفهم فهو مطلوب الفهم وطلب ما لا يطاق قبيح وحاصله ان اللازم على ذلك التقدير اما تكليف ما لا يطاق وكلاهما قبيح عقلا ولان الخطاب بهما او المباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه تامل للمنع من وجوب البيان فيهما لانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم مم سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المط سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مط لا التفصيلي كذا قاله الشارح **البحث الرابع** الاجماع واقع على انه لا يجوز تاخير البيان اي بيان الخطاب المبين عن وقت الحاجة اي وقت الخطاب كوقت العمل به الا عند من يجوز تكليف المح لان تاخير البيان عن وقت الحاجة مستلزم له اذ في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد بذلك الخطاب مع انه جاهل به وهو تكليف ما ليس في الوسع كما مر في مسئلة تكليف الغافل واعلم ان في الواجبات الموسعة كصلوة الظهر مثلا تمام الوقت فهو وقت العمل فلا يجوز تاخير بيان صلوة الظهر عن دلوك الشمس هكذا قالوا ولا يخفى عليك ان المص قد بنى جوازه على جواز تكليف المح وهو يقتضي ان يكون وقت الحاجة هو اخر وقت الظهر مثلا

دالاة

والا فلا يلزم ان يكون التكليف بصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق نعم يلزم ان يكون تجويزه اول الوقت لا فائدة فيه تلبية ومنع ابو الحسين منه اخيره اي تاخير البيان عن وقت الحاجة نزول الخطاب ووجوده الينا الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر اريد منه غيره اي غير ظاهره مثل العام المخصوص اذا اريد منه الباقي والمطلق المراد منه المقيد والمجاز اذا اريد منه الخطاب الدال على الحقيقة والنسخ اذا تعقب الخطاب الدال على الحكم المنسوخ وتعيين النكرة اذا اريد منه الخطاب بالنكرة فان هذه الاشياء نص الخطاب غير دال مراد منه ظاهره فلا يجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب كما لا يجوز عن وقت الحاجة ولكن اكتفي بالاجمالي اي عبارة البيان الاجمالي لاحد هذه الاشياء مثل ان يقول هذا المطلق مقيد وهو العام مخصوص وهذا الحكم منسوخ والمراد من هذا اللفظ مجازه ومن هذه النكرة المعين لان المفسدة ترتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي فجاز الاكتفاء به في هذه الاشياء وتاخير البيان التفصيلي الى وقت الحاجة وجوز تاخير البيان مط الى وقت الحاجة في مثل الخطابات المتواطئة والمشتركة مما لا ظاهر له لامكان ان يتعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد الا فيه والمفسدة المذكورة منفية هنا وان النفرقة بين المتواطي والنكرة المراد بها معين بجوازه في الاول دون الثاني نظر ولا اقتصار على الشرط كما قاله بعضهم وجوز الاشاعرة التاخير اي تاخير البيان عن وقت الخطاب في الجميع اي جميع الالفاظ المحتاجة الى البيان الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع من التاخير المذكور في الجميع اي جميع الالفاظ المجملة سواء كانت مما له ظاهر يراد غيره ام لا الا النسخ فانهم جوزوا تاخيره بانه نسخ بذلك المص في بيه وهو المنقول عن الامدي وغيره ومقتضى كلام العضدي ان الجبائي يجوز تاخير بيان النسخ والمجمل الذي لا ظاهر له مط وتاخير البيان التفصيلي لا الاجمالي في غيرهما احتج ابو الحسين على المنع فيما له ظاهر بان ارادته اي حكم يعلم من ظاهر الخطاب خلافه مع عدم الاشعار به اغراء للمكلف المخاطب بالجهل اذ السابق الى الفهم هو الظاهر فهو غير مراد اذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه فيوجب اعتقاد المكلف بارادة الظاهر من الشارع وهو جهل فيكون قبيحا واما احتجاجه على التجويز الاخيرين فقد علمه والمص ترك لظهوره احتجت الاشاعرة على الجواز في الجميع بوجوه

ان

الاول وهو ما يدل عليه مطلقا بقوله تع فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اى احفظ ما يقرء عليك
من القرآن ثم نحن نبين معناه ونكشف فحواه ولفظ ثم يدل على التراخي فيدل على جواز تاخير البيان
قال العبري قوله تع ثم ان علينا بيانه متاخر عما هو بيان له وهو قوله تع ان علينا جمعه وقرآنه
فاتبع قرآنه لا انه ذكر بلفظ ثم فيه تعسف بين لانه المراد في الاية البيان التفصيلي ولا يدل على
جواز تاخير الاجمالي لانا نقول المذكور البيان مط وما ذكرتم تقييد للمطلق بلا دليل وهو غير جائز
اذ لا دلالة للعام على الخاص والثاني ما يدل على جواز تاخير بيان النكرة المراد بها المعين دون
سائر العقود المحتاجة الى البيان بانه تع امر بني اسرائيل بقوله ان الله يامركم ان تذبحوا
الاية بذبح بقرة معينة وان كان الظاهر انها نكرة بدليل انهم سئلوا عن تعيينها بقولهم ما هي
وما لونها ولقوله تع بعد سؤالهم انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول والضمير في السؤال للبقرة
المامور بذبحها وكذا في الجواب والحال انه لم يبينها تع وقت الخطاب اى خطابه تع لهم بوجوب
ذبحها عليهم ولهذا سالوا عن تعيينها وما ذكره تع في بيانها بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر
عوان وانها لا ذلول تثير الارض تعيين لها وقد تاخر عن وقت الخطاب بوجوب ذبحها وثانيا وهو يدل
خصوصا على جواز تاخير التخصيص بقول ابن الزبعرى بكسر الزاء وفتح الباء وفتح الراء المهملة
من احبار اليهود لما انزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لاخصمن هذا
مقول قول ابن الزبعرى محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح هولاء حصب جهنم ولم ينكر عليه الرسول
بل سكت انتظارا للوحي فانزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
فثبت تاخير البيان في ارادة التخصيص والرابع وهو دليل الثالث بانه يجوز تخصيص الميت من
الخطاب العام للمكلفين بان يموت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد من ذلك الخطاب
لجواز موت كل واحد من المكلفين قبل الفعل فيكون المراد بالعام الخاص مع عدم تقدم البيان والجواب
عن الاول وهو استدلال ابي الحسين انه انما الاغراء بالجهل لو لم يقترن في العقل تجويز ارادة خلاف
ظاهر الخطاب اما اذا اقترن في العقل تجويز التخصيص كما هو الواقع فلا اغراء وكما في المتشابه من الايات
كقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ثم وجه الله ونحوها وفيه

نظر فان الدليل قائم على ان الله تع ليس جسما وهو يمنع من اعتقاد ظواهر هذه الايات بخلاف ما نحن
فيه اذ لا دليل يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي
ارادة الظاهر ثم يكون ذلك الاعتقاد ظنا لخلوه عن الجزم ثم يجيء ما ذكر بعينه في النسخ لانه ظ
في الدوام مع انه غير مراد فينتقض به وعن الثاني فهو اول استدلالات الاشاعرة انه يقتضي
بظاهره تاخير البيان عن وقت الحاجة لا طلاقه كما قاله الشارح وفيه نظر لانه وان كان مطلقا
الا ان الاجماع يقيده بما عدا تلك الصورة فيبقى الباقي سالما عن المعارض ولا يحتاج الى التاويل
والعدول الى ما ذكره وكذا الدليل الثالث اعني انه لم يقتضه ايضا الى ذبحها حين امرهم
بالذبح والاية دلت على تاخير بيان البقرة عن الخطاب والامر بالذبح وفيه نظر لانه من احتياجهم
الى الذبح عند ورود المراد اذ الامر لا يدل على الفورية كما تقدم وان سلمنا افادة الفور لكن ذلك
فيما اذا لم يكن المامور به مجملا اما اذا كان فلا يجب شيء فضلا عن الوجوب بصيغة الفورية و
اجيب بالحمل المحال اولا والمجيب عن ان المراد بالبيان في الاول الاظهار والاشهاد وهو المفهوم اللغوي
كما في ابان الكوكب ويؤيده رجوع الضمير في بيانه الى المجموع مع القطع بان بعضه غير محتاج
الى البيان بالمصطلح وايضا البيان مضاف الى القرآن وبيان المجمل انما هو بيان المراد لا نفس
القرآن والمراد بالبقرة في الثالث بقرة ما غير معينة فلا يحتاج الى بيان فيتاخر بدليل قوله تع
يامركم ان تذبحوا بقرة بانه ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها ولانها لو كانت معينة
لما عنفهم وذمهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون بانهم كانوا يستحقون المدح ولنا الا يق
انما ذمهم وعنفهم لتوانيهم وتكاسلهم في الذبح بعد البيان لانا نقول ان قوله تع تمنيهم البيان
قالوا الان جئت بالحق وقوله فذبحوها بالفاء المقتضية لمباشرتهم الذبح عقيب قولهم هذا
الصادر حال تتميم البيان قالوا الان جئت بالحق وقوله فذبحوها بالفاء المقتضية لمباشرتهم
الذبح عقيب قولهم هذا الصادر حال تتميم البيان فلا تراخ مما يدل على ان التعنيف ليس على
توانيهم في الذبح بعد البيان وبدليل قول ابن عباس وهو من اكابر المفسرين لو ذبحوا اي بقرة
لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم لا يق هو اخبار الواحد وقول

الصحابي في مقابلة الكتاب فلا يقبل لان الاستدلال به لا من احد الحيثيتين بل من حيث انه تفسير
الكتاب فان قلت لما ذبح ذلك المعين طابق الامر بذبح المعين ويعلم قطعا انه لو ذبح غيره لما كان
مطابقا للامر فعلم ان المامور بها معينة اجيب بان المطلق ليس هو الماخوذ بشرط عدم التعيين
حتى لا يطابق المعين بل لا بشرط التعيين قال التفتازاني في مخرج السؤال انا قاطعون بحصول
الامتثال بذبحهم تلك البقرة لا من حيث انها بقرة ما فاندفع الجواب قال ابو يعقوبي الجواب
ح لا نم ان حصول الامتثال بذبحهم المعينة من حيث انها خصوص هذه المعينة والاظهر ان
المامور بذبحها كانت مطلقة ابتداء وكان الخروج عن العهدة تحقق بذبح اي بقرة
كانت لكن بسبب كثرة سؤالهم انتقل الامر بالمطلق الى الامر بالمعينة ونسخ الاطلاق ولا يلزم
ان يكون المراد بالنكرة ابتداء هذه المعينة وان سلمنا ان الامتثال بذبح المعينة من حيث
انها معينة انتهى قلت ما ذكره صح الرواية عن ابن عباس ومن الرابع انه جهل من السائل وهو
ابن الزبعرى وعدم تفطنه فان لفظ ما لا يتناول العقلاء حقيقة لاختصاصها بغير اولي العلم
فلا يتناول المسيح ولا الملائكة فلا حاجة الى بيان التخصيص ويدل على ذلك ما نقل عنه ع انه قال
له ما اجهلك بلغة قومك اما تعلم ان ما لما لا يعقل وما ورد من الايات الدالة على انها
تقال لمن يعلم فمجاز جمعا بين الادلة واما نزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم الاية فلم يكن بيانا
لظهور خروج الملائكة والمسيح بل زيادة توضيح احتياطية لجهل المعترض سلمنا تناوله لكنهم خصوا
من هذه الاية بالعقل لان تعذيبهم بجريمة غيرهم كعبادة عبدتهم اياهم مما يستقبحه العقل
الا اذا كانوا راضين بها وانتفاؤه معلوم مقرر في العقول حال نزول الاية بدليل العصمة
مع انهم خبرها انما النزاع في التكليف الذي يحتاج الى معرفتها للعمل بها وهنا ايضا خطاب للعرب
وهم لم يعبدوا الملائكة والمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان وكلام ابن الزبعرى
غلط وجهل وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة اى سلامة المكلف تكليفا هو
اى هذا الشرط ثابت عند كل عاقل فلا يحتاج الى البيان ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
بلا موت بشرط السلامة مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه وذلك امر ظ لا اجمال فيه

ولا اشتباه واحتج المعتزلة بان المقصود من الخطاب الافهام وهو غير متحقق في الخطاب الذي لا ظاهر له
كالمجمل ولا فيما له ظاهر اريد غيره كالعام اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تاخير بيان التخصيص مثلا
يوجب الاحتمال في كل واحد واحد من افراد العام هل هو مراد المتكلم ام لا فلم يعلم منه تكليف
احد بعينه اذ الافهام انما هو بالنسبة الى المكلف كل تكليف بعينه اذا كان بالنسبة الى المكلف به
فينتفي التكليف الذي هو غرض الخطاب بخلاف بيان النسخ فان الكل داخلون الى ان ينسخ واجيب عن
الاول بالمنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم من المجمل انه مكلف باحد مدلوليه فيطيع او يعصي
بالعزم على الفعل والترك اذا بين ان كان الاجمال بالنسبة الى المكلف به ويفهم جواز كونه مكلفا
بالامر فيعزم على الامتثال او الترك ان كان بالنسبة الى المكلفين وبهذا التقرير يندفع ما
اورده المص في شرح المختصر والجواب عن الثاني ولو تم دليلهم لكان بيان النسخ اجدر ان يمنع
تاخيره من بيان التخصيص اذ التخصيص يوجب الاحتمال في كل واحد على البدل وفي النسخ يوجبه في الجميع
لجواز النسخ في كل زمان عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان اجدر فتجويزهم تاخيره في النسخ دون
التخصيص بط كذا قال العضدي تامل هذا وبنظر من المص التوقف وربما يفهم منه الميل الى مذهب
المعتزلة والذي ذهب اليه السيد المرتضى جواز تاخير بيان المجمل خاصة والذي يظهر جواز تاخيره
مط ويدل عليه الاخبار والايات والقضايا تامل واعلم ان ههنا مسئلتان كالفرع على
جواز تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فاراد الاشارة اليهما وذكر الاولى بلفظ التنبيه فقال
تنبيه جوز السيد المرتضى رضي الله تع عنه للرسول ع تاخير البيان التبليغ اى تبليغ الوحي الى
وقت الحاجة كوقت العمل مثلا اما على القول بجواز تاخير البيان فظ واما جواز تاخير التبليغ اجدر
من تاخير البيان بعد التبليغ واما على المنع فجائز ايضا لامكان اقتضاء المصلحة ذلك التاخير اذ تاخير
الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه باختلاف المصالح وان لم نعلمها وقد يتساوى التقديم والتاخير
في المصلحة فلا يتعين احدهما فلا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المط وخالف في
ذلك قوم محتجين بقوله تع بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب من غير تاخير واشار الى
جوابه بقوله والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور والحاصل انا لا نم ان مطلق الامر يوجب كما مر فان

قلت وان كان مطلق الامر لمطلق الطلب لكن لو حمل الامر هنا على مطلق الطلب لم يفد الفور ولم
يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري قلنا جاز كونه للفور والفائدة الجديدة
تقويته ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فهذا الامر خاص بما انزل اليه من الاحكام قبله ولا يتناول
ما سينزل اليه منها وايضا لا يقتضي اى هذا الامر عمومه في كل الاحكام لانصراف المنزل الى
القران عرفا فيكون ظاهرا في تبليغ لفظ القران وذكر الثانية بلفظ التذنيب فقال **تذنيب**
يجوز ان يسمع الله تع المكلف العام المخصوص من غير اسماع الدليل المخصص ويكون اى الله تع مكلفا
له بطلب الخاص اى البحث عن المخصص فان وجده اى وجد المخصص عمل به اى بمقتضاه والا
اى وان لم يجده عمل بظاهر العام وانما جاز ذلك لانهم اى الصحابة سمعوا قوله تع اقتلوا المشركين ولم
يسمعوا ما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا اى الصحابة قوله ع سنوا بهم سنة اهل
الكتاب المقتضي لاخراجهم من حكم القتل الا بعد العلم باخراج اهل الكتاب عنه المستفاد من قوله تع
الا اهل الذمة الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل اتفاقا وان افتقر ذلك الى نظر و
اذا جاز ذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع من دون اسماع المخصص لان العلة هي تمكين المكلف
من معرفة الخطاب بالمراد وهي موجودة فيها فيثبت الحكم والى هذا ذهب ابو الحسين البصري ايضا
احتج ابو الهذيل العلاف و ابو علي الجبائي على المنع من ذلك بان فيه اى في اسماع العام من غير
اسماع المخصص اغراء بالجهل لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الاستغراق منه و ذلك جهل
اذا اتى بخلافه وهو قبيح عقلا عليه تع وان فيه ايضا منع المجتهد عن العمل بالعموم الا بعد البحث
عن المخصص في اقطار الارض لسواله هل لهذا العام مخصص ام لا وذلك باطل ايضا والجواب
عن الاول لا اغراء بالجهل مع ظن التخصيص وعدم اليقين بالعموم قبل البحث لاعتبار ان اكثر العمومات
الشرعية مخصصة وعن الثاني بانا لا نم توقف العمل على البحث المذكور وظن الاستغراق بعد البحث
عن المخصص كاف في الاحتجاج والعمل بالعام المخصوص للظن بذلك والعمل به واجب فعلى هذا اى على
القول بجواز اسماع المكلف العام المخصوص من غير اسماع مخصصه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن مخصصه اجماعا ويكفي في ذلك البحث الذي يغلب معه على النفس ظن انتفاء المخصص خلافا للقاضي

سمعوا

اى المجوس

فانه

فانه اشترط القطع بانتفائه وقد مضى البحث في ذلك **البحث الخامس** في المبين له اعلم ان خطاب المبين
للعمل المحتاج الى البيان بالنسبة الى من يعتبر في حقه وجوب البيان وعدمه اقسام اربعة
الاول ان يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه من العام الثاني ان يراد الفهم دون عمل
العام بل يعمل غيره بتعليمه اياه واليهما اشار بقوله كل من يريد الله تع افهامه الخطاب اى الخطاب
المحتاج الى البيان وجب عليه تع بيانه اى بيان ذلك الخطاب له اى لمن يجب تفهيمه كالعلماء
وانما وجب ذلك لان فهم ما لا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع فلا يكلف به الا بعد اقترانه بالبيان
اما لان يعمل به اى بما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في تكليف الصلوة فان العالم
مكلف بفهم المراد من الخطاب الدال عليها ليعمل به او لا لكن بان يراد منه الخطاب لا ليعمل به
كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه فانه يراد منه فهم الخطاب المفيد لاحكام الحيض دون
عمله فان وجوبه على النساء والفهم على العلماء للافتاء الثالث ان لا يراد منه الفهم ويراد
العمل بمقتضاه الرابع ان لا يراد منه الفهم ولا العمل بمقتضاه واليهما اشار بقوله ومن لا يريد افهامه
لا يجب عليه بيانه له اى لا يجب على الله بيان الخطاب بالنسبة الى من لا يراد فهمه لهذا الخطاب ثم قد يراد
منه العمل بمقتضاه كالعامي بالنسبة الى الخطاب المتعلق بالاحكام فانه يراد منه التكليف بما
يفتيه المفتي وقد لا يراد منه العمل كما لا يراد منه الفهم ككتب الانبياء السالفة بالنسبة الينا
فان قلت ارادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف من قبيل تكليف الغافل وهو باطل قلنا لا نم ذلك
وانما يلزم لو لم يفهمه المفتي الذي فهم الخطاب على ما كلف به وهو مقتضى الخطاب كما ذكره العبري
الفصل الثالث في الظاهر والماول وقد مضى تعريفهما في صدر الكتاب وهو ان الظاهر
ما دل على معنى دلالة ظنية فيخرج النص لكون دلالته قطعية ويخرج المهمل المجمل لان دلالته
مساوية وكذا الماول لان دلالته مرجوحة والماول هو اللفظ المحمول على المحتمل المرجوح
وقد يفسر الظاهر بما دلالته واضحة فانه يعم النص والتاويل في الاصطلاح حمل اللفظ على
المحتمل المرجوح ولهذا يعم الصحيح والفاسد وان اردت اخراج الفاسد زدت في الحد بدليل يصيره
راجحا ما علم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر الحمل على الظاهر فيصار اليه بدليل ودفع التاويل

طولبه

بعيد عن ذلك اللفظ فيحتاج الى مرجح قوي لبعده ومنه قريب اليه فيحتاج الى ادنى مرجح لقربه وقد
يكون التاويل بما لا يحتمله اللفظ بوجه ويتعذر ارادته فلا يكون مقبولا بل يجب رده والحكم ببطلانه
فمن البعيد تاويل الحنفية قوله ع لابن غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي وقد اسلم يوم الطائف
على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن من ابتداء النكاح متعلق بتاويل يعني قوله ع امسك
اربعا وهو ماول بابتداء النكاح اى انكح اربعا وفارق سايرهن اى لا تتزوجهن او بان
امسك المتقدمات اى الاوايل منهن يعني انه عليه السلام اى قبله امسك المتقدمات
وفارق سايرهن اى الاواخر ولكن حكموا بوجوب تجديد النكاح ان تزوجهن دفعة وامساك
الاربع الاوايل ان تزوجهن مرتبا وانما كان بعيدا لقرب عهده اى عهد ابن غيلان بالاسلام
فلو يعرف شيئا من الاحكام فكيف يخاطب بغير الظاهر اعتمادا على ما سبق علمه ولا شك انه يبعد
خطاب مثله بمثله مع انه لم ينقل تجديد فقط لا من ابن غيلان ولا من غيره ومن المعلوم ان منهم
من تزوج ازيد من الاربع ومتى كان التاويل بعيدا فالحمل على الظاهر اولى مع عدم ما هو قريب
وابعد منه اى من الاول تاويلهم ايضا قوله ع لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك
ايهما شئت وفارق الاخرى بالتاويلين المذكورين وانما كان ابعد لان فيه امرا من وجهين البعد
ويزيد بوجه وهو التصريح بقوله ايهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل بالتقدم والتاخر
فان الامر بامساك من تعلقت مشيئته بها يدل على ان الترتيب غير معتبر بخلاف التاويل الاول
ومنه اى من البعيد تاويلهم ايضا قوله تع فاطعام ستين مسكينا باضمار طعام اى فاطعام طعام
ستين مسكينا للتساوي في دفع الحاجة بين ستين مسكينا وبين واحد ستين يوما اذ
المقصود دفع الحاجة وحاجة الستين كحاجة الواحد في ستين يوما فلا فرق بينهما عقلا وانما بعد
لانه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة
مع امكان ان يكون المذكور هو المراد لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم
اى في الستين بخلاف الواحد وما علم ان جماعة من العلماء جعل قوله تع انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية لبيان المصرف فيجوز الصرف الى صنف واحد وذهب بعضهم الى انها للاستحقاق

فلا يجوز

فلا يجوز اعطاء الواحد بل يجب البسط وعلى التقدير الاول من التاويلات البعيدة واختار المطول الاول
ورد الثاني بقوله وليس ببعيد اى بتاويل بعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية
قبلها وهو قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات مقتضى للرد على لمزهم وطعنهم في المعطي ورضاهم
عنهم ان اخذوا وسخطهم عليهم ان منعوا فبين المصرف لئلا يتوهم في المعطي انهم مختارون
في الاعطاء والمنع فيجوز لهم اعطاء غير المستحق فيندفع اللمز فدل ذلك على ان بيان المصرف هو المراد
وقد يقال ان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح صارفا عن الظاهر **المقصد السادس**
من مقاصد الكتاب في الافعال الصادرة عن الرسول عليه السلام وفيه مباحث **الاول** ذهب الامامية
كافة الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء في الاقوال والافعال والتقرير سواء كان الذنب صغيرا او
كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان والخطاء في التاويل وغيره لا قبل النبوة ولا بعدها والا اى وان لم يمتنع الصدور
المذكورات جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه لعموم الامر باتباعهم مثل قوله تع فاتبعوني
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني مع الجهل من المكلف بكونه معصية وذلك باطل والا لزم وجوب الحرام
فان قيل سيجي ان افعال الرسول اذا لم يعلم وجهها لم تدل على حكم في حقنا وسيرد عليه سؤاله ويجيب
بان التاسي انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل وكذا الاتباع فللخصم ان يجيب هنا بذلك قلنا النزاع كما
سيجي في الفعل الذي يصدر عنه لم يظهر قصد القربة وفيه اقوال سيجي ذكرها وعلى جميعها يلزم اما
وجوب المتابعة في المعصية بناء على القول بالوجوب او جوازها بناء على الاقوال الاخر فان جواز
المتابعة متفقا عليه عند الكل على انه عند انتفاء العصمة يجوز ان يفعل المعصية ويقرن بها ما
يدل على قصد القربة فيثبت جواز المتابعة او وجوبها في المعصية مع الجهل بكونها معصية ولكانوا
معذبين باشد العذاب لان من كانت نعمة الله عليه اكثر كان الذنب عنه اقبح والعقاب عليه اشد ولكانوا
من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده ولما ارتفع الامان والوثوق عن اخباره اى اخبار النبي ع
فتنتفي فائدة البعثة وهي متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه اذ الغرض منها تعريف
المكلفين ما لا تستقل عقولهم بادراكه من القبيح والحسن ولو جاز لا نقيادهم طاعتهم مع العلم فيسقط
محلهم من القلوب وهو نقض الغرض ونقض الغرض قبيح لا يفعله الحكيم تع وجوز اكثر الاشاعرة المعصية

يمتنع

العصمة

عليهم من صغيرة كانت او كبيرة قبل النبوة قالوا بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر والخلاف للجمهور
منهم بعد النبوة واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم بعدها الا الفضلية وهم طائفة من
الخوارج حيث جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطاء في الافتاء
الذي لا يوجب كفرا كالحكم بوجوب بقاء الاعراض مثلا او بقائها ومنع اخرون لكونه منفرا واما ما يتعلق
بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم من تعمد الكذب فيه واجاز القاضي عليهم الكذب غلطا ومنعه الباقون
لدلالة المعجزة على الصدق مطلقا واما ما يتعلق بالفتوى كما اي اجمعوا على عصمتهم من الخطاء سهوا
جوزه بعضهم فيها يتعلق بهما معا واما الحشوية جوزوا الكباير عليهم عمدا وانه واقع وابو علي جوزه
عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل كما يوان اولا لنهى عن الشجرة بالنهي
عن الشخص وكان المراد النوع فان الاشارة قد تكون الى النوع كقوله صلى الله عليه وآله هذا وضوء لا يقبل الله
الصلوة الا به وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالحفظ
من ذلك فيواخذون على ما يقع منهم سهوا وان كان موضوعا عن اممهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من الحفظ
واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة عملا وجوزوا الصغيرة سهوا وخطاء وعمدا ونادرا الا المنفر
كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة والكذب وعنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما السهو
فقد يقع لكن يشترط ان يذكره في الحال وينبهوا الغير انا شاهد على انه كان سهوا والا لم يبق
الوثوق والحق ما ذكرناه اولا ودليله الاحتجاج عليه ان الانبياء حجج الله على خلقه فانهم بعثوا
لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما تتم بقول من يوثق
به ويعتمد عليه وترغب القلوب اليه لان انقياد القلوب اكثر للطاعة فهو لطف وهذا انما
يكون لو كان طاهرا عن الكدورات العصيانية منزها عن المعايب الجسدانية والقلبية غير
متصف بالصفات الرديئة والحركات المنفرة وما ورد من الايات والاخبار مما يوهم خلاف
ذلك من الواقع فمأول بتاويلات تليق بهم كاشتباه المباح بالمنهي وترك الاولى اذ حسنات الابرار
سيئات المقربين الى غير ذلك مما هو مبسوط في محله البحث الثاني الحق عندي ان فعله عم
اي فعل النبي صلى الله عليه وآله المجرد عن القراين الدالة على جهة من الجهات اذا لم يظهر فيه قصد القربة الدالة

على الوجوب او الندب ولم يثبت تخصيصه به لم يدل على حكم من الاحكام في حقنا لاحتماله الاباحة وهي رفع
الحرج عن الفعل فيكون دالا على القدر المشترك بين الواجب والندب والمباح واما المكروه فهو وان
سلمنا وقوعه فقليل نادر والفعل يحمل على الغالب وقيل يدل على الوجوب وقيل على الاباحة وعلى الندب
عند الشافعي وتوقف في الكل الصيرفي واما ما ظهر فيه قصد القربة فاختلف فيه ايضا على
نحو اختلاف ما لا يظهر فيه قصدها وتوقف السيد المرتضى واختار المص في بيانه للعدل
المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الرجحان في حقه وحقنا احتج الموجب علينا مثل فعله بوجوه
الاول بقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على
ما مر والتحذير عن المخالفة دليل وجوب الموافقة وهي الاتيان بمثل فعله والثاني بقوله تع لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله معناه من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة
ولستلزامه بعكس النقيض ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله ولازم الحرام حرام وملازم
الواجب واجب وايضا هذا مبالغة في التهديد على عدم الاسوة فتكون الاسوة واجبة والثالث بقوله
تع فاتبعوه والرابع قوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني اوجب المتابعة بالامر على تقدير المحبة
الثابتة حقيقة او ظاهرا فتكون واجبة والخامس بقوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه والمتلقى
وفعله من جملة ما اتانا فيجب للامر الدال على الوجوب في الجميع الا ما اخرجه الدليل والسادس قوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول والطاعة الاتيان بمثل فعل الغير بانه فعله طاعة له فيكون واجبا للامر
السابع قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
اذا قضوا منهن وطرا بين سبحانه انه انما زوجه ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب والثامن
لا نسلم اي الوجوب الحكمي لانه ان كان واجبا فظاهر وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما
لو تركه امكن كونه واجبا فيلحقه الضرر والجواب عن الاول منع كون الامر حقيقة في الفعل لما تقدم
ان الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك اي اشتراك الامر بين القول والفعل لكن لا يلائم
على ارادة الفعل لعدم دلالة المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع سبق ذكر الدعاء في الاية
وهو قوله تع لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضا فانه قرينة على ارادة القول وعن الثاني

والثالث والرابع ان الاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل من وجوب او ندب وكذا الاتباع لا يتحقق
ايضا الا بذلك ثم ان الجواب بان المراد بالتاسي والمتابعة الاتباع في القول او الامر او النهي
فقط غير جيد لانه ظاهر الدلالة للعام على الخاص والحاصل ان معنى المتابعة والتاسي ايقاع الفعل
على الوجه الذي فعله فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف
المفروض اذ من المفروض جواز اتباع النبي صلى الله عليه وآله بالفعل على وجه الاباحة فلو فعلناه ندبا او وجوبا
لما حصل التاسي والمتابعة وعن الخامس ان المراد بالاية في قوله تع وما اتيكم القول دون
الفعل اذ معناه ما امركم وهو حقيقة في القول على ما مر بقرينة قوله عقيب ذلك وما نهيكم عنه
فانتهوا فانه مقابل له وهو مخصوص بالقول فهو كذلك ليناسب طرفاه النظم وهو اللائق
بالفصاحة الواجب رعايتها في القران على انا لا نم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان الموافقة
وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول خاصة وعن السابع ان نفي
الحرج المستفاد من الاية يدل على الاباحة اذ غاية ما يدل عليه ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء
الحرج عن تزوجهم بازواج ادعيائهم وهو يدل على الاباحة لا على مطلوبهم وهو الوجوب وعن الثامن
بان الاحتياط انما يصح اي يتحقق فيما علم وجهه اما اذا لم يعلم وجهه فلا لاحتمال كونه حراما علينا
كما في خصائصه وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا ولذا هذا الجواب
بصحة صوم الثلثين اذا غم الهلال مع انه يحتمل الحرمة بان يكون يوم عيد قيل والاولى ان يق لا نم
كون كل احتياط واجبا بل انما يجب في الشرع فيما ثبت وجوبه كما في الصلوة الفائتة او كان ثبوت وجوبه
هو الاصل كصوم الثلثين اذ الاصل بقاء رمضان واما ما احتمل غير ذلك ولا وجوب ولا دلالة
فلا احتياط فيه كالصوم عند الشك في هلال رمضان واحتج القائل بالاباحة ان فعله لم
يكره ولا محرم فهو احد الثلثة والاصل عدم الوجوب والندب لاشتماله على الزيادة المنفية بالاصل
لعدم دليل عليها فتبقى الاباحة وهو المط واحتج بان الغالب على فعله الوجوب او الندب
دون الاباحة والفعل المجرد يحمل على الغالب لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى واحتج القائل
بالندب بان قوله تع لقد كان لكم الخ يدل على رجحان الفعل الدالة الحسن عليه لانه في معرض

المدح ولا مدح على المباح فهو اما واجب او مندوب والاصل عدم الوجوب واجيب عنه بان التاسي
لا يكون الا فيما علم وجهه واحتج القائل بالوقف باحتمال فعله كلا من الثلثة واحتمال كونه من
خصائصه ومع الاحتمال لا يجزم بشئ منها والجواب انه مع ظهور قصد القربة انه للقدر المشترك
بين الوجوب والندب كما اختاره المص في به ويلحق بذلك اي بما لم يظهر فيه قصد القربة من الفعل
المجرد في عدم دلالته على حكم في حقنا الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل والشرب
ويلحق به ايضا ما ثبت تخصيصه به من الافعال كالوصال اي اباحة الوصال وكاباحة الزيادة على
اربع نسوة ووجوب الوتر وغير ذلك من خصائصه عم وفي عبارة تامل اذ الافعال الجبلية تدل على
الاباحة له ولامته بلا خلاف وما ثبت انه من خصائصه يدل على مشاركة الامة له فيه اتفاقا وكان
مراده ان الافعال الجبلية باقية على اصل الاباحة بالنسبة الينا وليست مستفادة من فعله وما
ثبت انه من خصائصه يدل على عدم المشاركة فضلا عن دلالته على المشاركة فاحترز واما ما وقع
من افعاله عم بيانا فالنص على جهته من وجوب او ندب او اباحة فانه اي الرسول عم يتبع فيه اي فيما
وقع بيانا فعلى جهة المبين من كونه عاما او خاصا واجبا او ندبا او اباحة اجماعا ومعرفة كونه بيانا اما
بقرينة كقطع يد السارق من الكوع عند بعض وذلك يكون للتمثيل والغسل من المرفق في الوضوء
او بقول كقوله عم خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وما عدا ذلك المذكور مما علمت
صفته من وجوب او ندب او اباحة وجب التاسي به اي بالرسول عم فان كان واجبا كنا متعبدين
بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته وكان لنا فعله
وتركه وقال بعضهم بوجوب التاسي في العبادات دون المباحات والمعاملات وقال اخرون
بعدم وجوب التاسي مط وقيل هو كما لم يعلم جهته وميل المحقق الى التوقف وما اختاره المص عليه
الاكثر لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
والاسوة بالغير الاتيان بفعل ذلك الغير اي بمثله على الوجه الذي فعله لانه فعله اي لاجل
كونه فعله وقوله تع لمن كان يرجو الله واليوم الاخر تخويف على الترك اي ترك الاسوة فتكون
الاسوة واجبة ولان مفهوم الاية شرطية دالة على لزوم التاسي للايمان لان معنى قوله لمن كان يرجوا

فقد دا اليوم الاخر ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم الايمان لعدم التاسى وعدم الايمان حرام فكذا المراد
الذى هو عدم التاسى فالايمان واجب فكذا الامر الذى هو التاسى والا ارتفع اللزوم والاجماع هو بالجر
عطف على قوله ثم اى وللاجماع من الصحابة على الرجوع فى الاحكام الى فعله عم كقبلة الصائم لما روى
من ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها لا تقول لهم انى اقبل وانا صائم ولو لم يجب
اتباعه فى افعاله لما كان لذلك معنى وبالجملة فانا نقطع بانهم كانوا يرجعون الى فعله عم وصفته فذلك
يقتضى علمهم بالتشريك عادة واعترض على الاول بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فتصدق بالمرة الواحدة
وقد توافقنا على وجوب التاسى فى بعض الاشياء فلعل ذلك هو المراد لا يقال يقتضى وجوب التاسى له
فى كل الامور لانه لا يقال فلان اسوة لفلان اذا كان له اسوة فى امر واحد لانا نقول هذا ممنوع ولا بد له من
دليل وعلى الثانى انه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة لانا لو سلمنا حصوله فى تلك الصورة
فقد بيته فيتجه قياس كما افاد المحقق **بحث الثالث** لما ثبت وجوب التاسى به عم وان فعله اما مباح او واجب
او مندوب لامتناع الحرام وندرة المكروه اراد ذكر ما يعلم به كون احدى الجهات بعضها يعم الثلثة
وبعضها يختص بواحد اما القسم الاول فاوله اشار الى الثلثة منها بقوله يعلم الوجه اى وجه فعله
والمراد بالعلم هنا المعنى الراجح ليشمل الظن بالنص اى بنص النبى عم على وجوب الفعل او ندبه او اباحته
ويعلم ايضا بوقوعه اى وقوع الفعل امتثالا لاية دلت على احدى الثلثة خاصة كما لو صلى امتثالا
لقوله اقم الصلوة او كانت امتثالا لقوله فكلوا منه اذ المقصود من البيت او اصطاد امتثالا لقوله
واذا حللتم فاصطادوا اذ المقصود الاباحة وفى تسمية فعله ما سوى الواجب خصوصا الاباحة امتثالا
مسامحة او بوقوعه بيانا لاية دلت على احدى الجهات فان فعل الفعل لا يكون بيانا الا اذا كانت
الاية مجملة ومع لا يعلم دلالتها على احد الاحكام فلا تعلم جهة الفعل قلنا لا امتناع فى كون الاية دالة
على احدى الجهات كالوجوب خلاف اجمالها فى كيفية الاتيان بالفعل فاذا اتى عليه السلام بذلك
الفعل لدفع الاجمال ويعلم جهة هذا الفعل ايضا كما فى قوله اقيموا الصلوة مع بيانه عم فالصلوة
صلوا كما رايتمونى اصلى فيستوى عم بين ذلك الفعل وفعل علم جهته كما اذا قال هذا الفعل مساو للفعل
الفلانى فهو معلوم الجهة واما الثانى وهو الذى يختص بواحد فاشار اليه بقوله والاباحة

اى وتعلم الاباحة بالفعل الخالى عن البيان اى المجرد عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع
الحكم بامتناع الذنب عليه عم واصالة نفى الزايد على حسن الفعل فى كيفية وجوب او
ندب او كراهة ويعلم الندب بقصد الرسول عم القربة اى بكون الفعل ما يثاب على قصد
القربة فيعلم كونه راجحا مع اصالة عدم الوجوب ويعلم ايضا بفعله له على وجه القربة
او دايما ثم تركه من غير نسخ ولا عذر اما الاول فلان تركه ينفى وجوبه لكونه معصوما
والتقريب يوجب رجحانه فيتعين الندب واما الثانى وهو ان يفعله دايما ثم تركه من
غير نسخ ولا عذر وايضا ان لم يعلم وجه القربة فلان المداومة تؤذن برجحان الفعل
لكن لا بد من العلم باستمراره عم عليها ويعلم الندب اى ندب الفعل بانه يخير النبى الرسول
عم بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره ويوقوعه قضاء لمندوب
متقدم اذ القضاء يماثل الاداء قال البدخشى وفيه نظر لان من نام جميع الوقت فالاداء
عليه غير واجب مع تحقق وجوب القضاء وجوابه بانا لا نم عدم وجوب الاداء بمعنى
انعقاد سبب وجوبه فى حقه كما تقدم ويعلم الوجوب اى وجوب الفعل بالتخيير بينه و
بين فعل واجب لاستحالة التخيير بين واجب وما ليس بواجب ويعلم ايضا بايقاعه اى
ايقاع الفعل مع امارة الوجوب التى جعلها الشرع علامة عليه كالاذان والاقامة للصلوة فانهما
امارتان لوجوبها ويعلم ايضا بوقوعه قضاء للواجب لوجوب مماثلة القضاء للاداء وفيه
نظر للمنع من المساواة والملازمة بينهما كقضاء رمضان للمسافر عند من استحب له الاداء و
هو بعض المخالفين وكقضاء ذكوة الفطرة مع وجوب الاداء كما هو عند بعض اصحابنا ويمكن الجواب
بان وقوع الفعل قضاء يحصل به غلبة الظن بالموافقة لما هو قضاء له اذ الموافقة اكثر تحققا
من خلافها او الفعل يحمل على الغالب الوقوع فلا منافاة او بوقوعه جزاء لشرط موجب للفعل
كالنذر فانه اتى به تحقيقا لما نذره كان واجبا لان الفعل المنذور واجب ويعلم ايضا بكونه ممنوعا
لولا الوجوب اى لو لم يكن واجبا كان حراما كالجمع بين ركوعين فى صلوة الكسوف وذلك لان
زيادة ركن مبطل للصلوة قال البدخشى وفيه نظر لجواز شرعيتها بطريق الندب او الاباحة

القلوة خاصة ورد بان الظاهر انه من الواجب المكرر كما فى النهى الثانية تامل
البحث الرابع اعلم ان الفعلين لا يتعارضان اما المتماثلين كصلوة الظهر فى وقتين والمختلفين الجائز
اجتماعهما كالصلوة والصوم فظ وكذا فى المتناقضة احكامهما كصوم فى يوم معين وافطار فى ذلك
اليوم فى وقت اخر وذلك ان التعارض انما يتم مع التنافى وانما يتنافى الفعلان اذا اتصاحا
وكان محلهما واحدا وكذا وقتهما وليس بمحال وجود فعل وضده فى وقت واحد فى محلين واما
الفعلان المتضادان فى وقتين فيقع التعارض بينهما باعتبار غيرهما وهو عروض ما يوجب
شمول حكم احدهما المحل الاخر ولزمانه لا باعتبار انفسهما وهذا هو المشار اليه بقوله الفعلان
اذا تعارضا اى باعتبار غيرهما كما اذا امر الرسول كان يفعل عم فعلا بعد ان فعل ما تقدم الذى
دل الدليل على تعبده به دايما علم بذلك التعارض ان السابق منهما منسوخ عنه عم اذا علم
تعبده به دايما ما لم ينسخ والثانى ناسخ وفيه ان الفعل الثانى ليس نسخا لحكم الفعل الاول لانه
اما نسخ له بالنظر الى الاستقبال فالفعل لا يقتضى التكرار فلا حكم حتى يرفع واما بالنظر الى الماضى
فرفعه محال ولا صورة له فيتعين ان يكون نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار ونوقش
فى قولنا اذا علم تعبده به بان التعارض بين فعليه عم انما يتحقق بذلك لما عرفت من كون الفعلين
لا يتعارضان فى انفسهما بل بما يعرض فيهما من شمول حكم احدهما المحل الاخر او لزمانه فاذا اخذنا
وصف التعارض فى الفعلين اندرج فيه هذا القيد فيكون التقييد به ضايعا بل يوهم خلاف
الواقع من تحقق التعارض بدون هذا القيد ويمكن دفعه بحمل القيد على البيان والتوضيح
لا الاحتراز والاخراج او يحمل التعارض على الاعم من التعارض الظاهرى والحقيقى فيكون
القيد للاخراج وبالجملة فالامر فى ذلك سهل ولو كان احدهما اى احد الفعلين المتعارضين
منه اى من الرسول عم كان فعل فعلا وعلم بالدليل ان من علاه متعبد به دايما ما لم ينسخ عنه
والمعارض الاخر من غيره كان يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل واقره اى اقر
الرسول ذلك الغير عليه علم خروج الفاعل اى فاعل ذلك الفعل المعارض لفعله عم من
التاسى بالرسول فى ذلك الفعل ولا يخفى انه قد لا يكون نسخا بل تخصيصا كما اذا دل

الدليل على عموم تكرر الصوم مثلا ثم افطر فانه تخصيص لا نسخ فالفعل باعتبار نفسه انما يعارض القول
لا الفعل الاخر واختلاط القول مع الفعل باعتبار تقدم القول وجهل التاريخ ثلثة وعلى كل التقادير
اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما له ولهم وفى صورة تاخر كل منهما اما ان يتراخى
المتاخر او لا فالاقسام خمسة عشر وهذا كله على تقدير وجوب التاسى كما لا يخفى القسم الاول ان
يتقدم القول واقسامه ستة واليه اشار بقوله وان عارض فعله عم قوله وتقدم القول مع علم
تراخى الفعل واختص القول به كان قال الطواف واجب على عند الزوال ثم صلى فى ذلك الوقت
جاز ذلك عند من يجوز النسخ قبل الوقت اى وقت الفعل ويكون نسخا للقول ولا يجوز عند من منعه
ثم انه يجب علينا مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه واقعه على وجه الوجوب لما تبين من وجوب التاسى و
ان اختص اى القول المتقدم بامته مع عدم تراخى الفعل المتاخر ايضا عمل بالقول لئلا يلغى بالكلية
اذ لو تابعناه فى الفعل لزم الغاء القول واما اذا علمنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه فى حقه عم
والاعمال اولى من الاهمال وان اشترك اى القول المتقدم بينه وبين امته مع علم التراخى ايضا
فكذلك اى يجب علينا العمل بالقول جمعا بين الدليلين ودل الفعل على تخصيصه من عموم القول ان تناوله
القول عموما مثل قوله يجب على احد وان تناوله نصوصية مثل لا يجب على ولا عليكم فالفعل نسخ فى حقه
وان تراخى الفعل مع تقدم القول وكان القول عاما له ولامته كان حكم القول منسوخا عنه
وان اختص بامته مع تراخى الفعل ايضا كان نسخا عنا فان اختص اى القول به مع التراخى ايضا
كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسى فهذه ستة القسم الثانى ان يتقدم الفعل واقسامه
ايضا ستة واشار اليها بقوله وان تقدم الفعل وتعقبه القول المنافى له اى لم يتراخ عنه
واختص القول به عم دل اى القول على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل الكل واحد ما لم
يرد ناسخ لوجوب التاسى والحق انه ان دل دليل على تكرار الفعل كان القول نسخا فى حقه والا
فلا تعارض مثل ان يفعل ثم يقول لا يجوز لى هذا الفعل اذ هذا القول لا تعلق له بالفعل فى
الماضى اذ حكمه فيما بعده ولا فى المستقبل اذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه وان اختص اى القول
المتاخر بامته ثم مع عدم التراخى دل ذلك على اختصاصه بالفعل من دون امته لوجوب التاسى

وان اشترك التالي القول المتاخر بينه وبين امته مع علمنا التراخي دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم
لوجوب التراخي ايضا وانت خبير بانه هنا ان دل دليل على تكرار الفعل في حقه والا فلا تعارض بالنسبة
اليه وان تراخى القول مع اشتراكه وتاخره كان اي القول نسخا للفعل فيما يدل عليه فان اختص بامته
كان نسخا في حقهم لوجوب التاسي وان اختص به كان نسخا في حقه مع دليل التكرار والا فلا تعارض
وان عمهما كان نسخا في حقهما مع دليل التكرار في حقه ومطلقا في حقها للتاسي فهذه ستة القسم الثالث ان
جهل التاريخ واضافه ثلثة واليه اشار بقوله وان جهل تقدم الفعل اي لم يعلم ان الفعل متقدم او متاخر
تقدم القول اي وجب الاخذ به دون الفعل سواء اختص بنا او به او اشترك الاول لمعارضته بالنسبة
الينا فقط والثاني اليه فقط والثالث بالنسبة الينا واليه لقوة دلالته اي دلالة القول على مدلوله
لاستقلاله بالافادة دون الفعل لان القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فانه لا دلالة له
وانما يفهم منه في بعض الاحوال وذلك لقرينة خارجية كالقول واقسامه فيقع الخطاء فيه كثيرا ولانه شامل
اي استيفاء القول للفعل دون العكس فان الفعل يحتاج الى القول وهو عموم للعلم بنا وكل القول لنا
فيما اذا كان بلفظ منا دل لنا دون الفعل فان تناوله لنا غير معلوم لجواز تاخره اي تاخر الفعل عن القول
فيكون منا ولنا وجواز تقدمه فلا يتناولنا والمعلوم متقدم على ما ليس بمعلوم وهذا الوجه خاص بما
ذكرنا والاولان عامان وايضا القول عام دلالته لشموله لجميع الموجودات والمعقولات
والمحسوسات التي تدخل تحت التعقل بخلاف الافعال لا تتم دلالة الفعل عقلية قطعية لا يتصور فيها تخلف
دلالة القول وضعية قد تخلف عنها مدلولها فيكون الفعل اقوى كما ذكر الرفيق في حاشية المطالع لانا
نقول دلالة اللفظ وان جاز تخلف المدلول عنها عن الدال في الحمل لكن فهم المقصود منها اظهر
المقصود منها في بيان الترجيح على ان عدم تخلف المدلول عن الدال الوضعي الذي في كلام المحقق بتطوق
كالقول وقيل يقدم الفعل وقيل بالتوقف وقيل صاحب المنهاج تقديم القول بالنسبة الى حقنا سواء كان
مختصا بنا او عاما له ولنا وكذا ما كان بالنسبة الى حقه سواء كان مختصا به او عاما له وكان محله الى
التوقف فيه قال التفتازاني ما حاصله بعد ثبوت ترجيح القول بالوجوه المذكورة فلا وجه للتوقف
وانما يتوهم القول بالتوقف الكل على تقدير منع الوجوه المذكورة كما اراد ... هنا اذا تعارض فعله وقوله

الناسخ

فعلا

من كل وجه فان تعارضا من وجه دون وجه كالنهي عن استقبال القبلة واستدبارها بالبول والغائط
وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبلا بيت المقدس فذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل
واحد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن الاستقبال والاستدبار عاما للامة في البيوت
والصحارى وان يكون خاصا في الصحارى وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي نهيه مخصوص
بفعله وقال الكرخي نهيه جاريا على الاطلاق ويختص فعله به وتوقف قاضي القضاة كما في النهاية
قال ويظهر منه الميل الى مذهب الشافعي لان النهي عام وعموم دليل التاسي مع فعله اخص منه وانما
مقدم **البحث الخامس** الاول انه قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد من الانبياء والا لو تعبد لشرع احد
لاشتهر لانه امر تتوفر الدواعي الى نقله اذ ليس من القصص والاخبار التي نقلوها عنه واثبتوها
له لكتمانهم لشهرته بين الامة ولم ينقله احد في موضع من الكتب الموضوعة لبيان حاله واخلاقه واعماله
فدل على عدمه وقوعه وايضا لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة
واستفتائهم ولو فعل ذلك لنقل واعترض عليه بمنع الملازمة لجواز ان يعلم احكام تلك الشريعة
بالوحي من الله وكان المراد بالوحي الالهام ويجيء بمعنى الالهام في القران كثيرا والا فالكلام فيما قبل النبوة
كلا فخر به اي بتعبده لشريعة اربابها اي اهل تلك الشريعة والملازمة منتفية فينتفي الملزوم وفيه
نظر فان كثيرا من الاحكام التي كلفنا بمعرفتها وجد في زمان الرسول ونقلت بالعالم لتشتهر
كقصص الاذان فكيف حال الاخفى وقيل كان متعبدا بشرع نوح وابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى
وقيل بما ثبت انه شرع ونقل المحقق عن بعض الامامية انه كان متعبدا بما يلهمه الله وتوقف الغزالي
والسيد المرتضى وقد والمتوقفين احتج من قال بتعبده بشرع من قبله بوجهين الاول بان دعوة من
تقدمه من الانبياء عامة فيدخل فيها والثاني انه نقل نقلا قريبا من التواتر انه كان يركب البعير
وياكل اللحم المذكى ويجتنب الميتة ويطوف بالبيت ويحج ويعتمر وتلك اشياء لا يعرف الا بالشرع ولم يكن ذلك
بشرعه اذ لم يكن مبعوثا بعد واشار الى جواب الاول بقوله ونمنع عموم دعوة من سبق من الانبياء
اي عموما وكونها ونمنع وضوح شرعه اي شرع من تقدمه ممن كانت دعوته عامة اليه بالتواتر لانقطاعهم و
تبليغهم والاحاد وان سلمنا جواز تعبده بها لكن لم تثبت شرائطها كعدالة الرواة لعدم العلم بعدالة الاوساط

ومن الثاني بقوله وركوب البعير حسن عقلا ولا ضرر على حفظها ونفعها الى العلف والسقي والحراسة من
الجوع وكذا اكل اللحم المذكى ايضا حسن عقلا اذ لا ضرر فيه مع نفعه واجتناب الميتة لاستخباث اثرها والطواف
بالبيت لا يدل على وجوبه شرعا اذ الطواف ليس موقوفا على الشرعية وايضا جاز ان تكون هذه
الامور كلها مما الهمه الله تعالى اياه او يحذره كما سبق نقله عن بعض الامامية واما بعد النبوة فالحق
انه كان كذلك اي غير متعبد بشرع احد ممن قبله وعليه الاكثر وانما كان متعبدا بشريعته نفسه استقلالا
وقيل انه كان متعبدا بشرع من قبله كقبل النبوة واليه ذهب ابن الحاجب وبعض الفقهاء الاما
... فانه لم يتعبد به ثم اختلفوا فقيل انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى والحق
خلاف هذا كله واخطأ من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام لانهم ان ارادوا
بذلك انه كان يوحى اليه بمثل الاحكام التي امر بها من قبله في كل الاحكام فهو معلوم البطلان
ضرورة ان في شرعنا ما يخالف شرع من تقدمنا في كثير منها وان ارادوا في بعض الاحكام فهو
اجماعا لكنه لا يقتضي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان ذلك ايهام التبعية لغيره وهو
عليه السلام لم يكن تبعا لغيره لانه ادعى اليه كما ادعى اليهم فشرعه اصل في نفسه كما هو بالنسبة
الى من سبقه وان ارادوا بذلك انه امر باقتباس الاحكام الشرعية من الشرائع السابقة فهو
باطل لو لا والا لوجب ان يرجع في الحوادث النازلة الى شرع المتبوع ووجب عليه مراجعة
كتبهم وعلمائهم ولكنه لم يجب رجوعه اليهم في الحوادث ولو وقع لاشتهر لتوفر الدواعي الى نقله
بل كان ينتظر الوحي من غير تفتيش عن شرائعهم ولو كان مامورا بها لما انتظر الوحي في الوقائع الا
بعد البحث عن تلك الشرائع وعلمه بخلوها عن بيان حكمها فان قيل لانم عدم المراجعة بل رجع الى التورية
كما ذكر في كتب الحديث قلنا ذلك انما كان لالزام اليهود والاحتجاج عليهم لانهم انكروا ثبوت الرجم
في دينهم لا لبيان شرعه ولهذا غضب على عمر حيث طالع في التورية وقال لو كان موسى حيا ما وسعه
الا اتباعي ولانه لو كان مامورا باقتباس المذكور لوجب علينا المراجعة وكان يجب علينا البحث في الوقائع
عن شرائعهم والنظر في كتبهم والتفكر في معانيها للتاسي وكان يجب علينا حفظ كتب الانبياء
السابقين للرجوع اليها عند وقوع الحوادث والتوالي كلها باطلة بالاجماع ولم ينقل عن احد من المجتهدين

في الرجم

ذلك

ذلك استدل المخالف بايات بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا
اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وبقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
وقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واشار الى الجواب عن
الاول بقوله وقوله تعالى فبهداهم اقتده يراد به انه امر بالاقتداء بالهدى المشترك بين الجميع لانه اضافه
اليهم كلهم وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول من التوحيد ونحوه من اصول الشريعة وكلياتها التي لا يلحقها
النسخ كاعتقاد وجوده واتصافه بالكمالات وتنزهه من النقصانات ووجوب شكره وحرمة الكفران
والثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي دون الاحكام الشرعية الفرعية التي هي موضع النسخ وعن تعيين
وعن الثانية بقوله وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح انما شبه الوحي بالوحي لا الموحى
اليه بالحكم الموحى اليه وعن الثالثة بقوله وقوله تعالى يحكم بها النبيون ليس المراد به ظاهره من حكم
كل الانبياء بكلها اما في التورية بل يحكم بعضها النبيون اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع قطعا
وذلك بعض ما اشترك فيه الانبياء من التوحيد وشبهه كما مر لاشتمالها على ذلك او يراد بعض
النبيين وهو لا يدل على دخول نبينا فيه والجواب عن الرابعة بالحمل على الاصول ايضا بدليل قوله
عقيبه وما كان من المشركين لان شريعة ابراهيم قد كانت منسوخة فكيف يؤمر بها وعن الخامسة
انها تدل على انه تعالى وصى نبينا بما وصى به نوحا والنبيين من كما امرهم باقامة الدين وعدم التفرق
فيه وغير ذلك من كليات العقايد يدل عليه قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه الاية و
اعلم **المقصد السابع** من مقاصد الكتاب في النسخ والمقصود منه بيان الناسخ والمنسوخ وتحقيقها يتوقف
على معنى النسخ لغة وشرعا وعلى بيان احكامه واقسامه وفيه باعتبار ذلك مباحث **الاول** في
تعريف النسخ لغة لمعنيين الابطال وهو الازالة والاعلام يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاثار
اعدمها اي ازالته والثاني النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب نقلت ما فيه الى الاخر ومنه المناسخات
في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث اخر والتناسخ في الارواح لانه نقل من بدن
الى بدن ثم ذهب القفال واكثر الحنفية الى انه حقيقة في النقل لاستعماله فيه والاصل الحقيقة فلا
يكون حقيقة في الازالة والاعلام رفعا للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وذهب البصري الى

بكلها

عكس وللمسألة تلك وذهب القاضي والنواوي الى الاشتراك اللفظي والحق عند المحقق هنا وفي بديع
البصري تسمية اللازم باسم الملزوم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وهو المنقول عن فخر الدين
الرازي واحتج عليه بان النقل اخص من الاعدام لانه يكون حيث تعدم صفة وتوجد اخرى وكلما
وجد وجد الاعدام من غير عكس لان مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر فيدار اللفظ
بين العام والخاص كان حمله حقيقة في العام اولى لما تقرر في باب اللغات قال بعض الافاضل
في بيان ذلك لان النقل اعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الاعدام المطلق وفي الكلامين نظر اما
المنقول عن الامام فلانه لا يلزم من كونه اعدام المطلق غير مشروط بحصول شيء عقيبه ان يكون الاعدام
كذلك فانه مشروط بسبق الوجود والنزاع في ان النسخ الاعدام لا انه العدم واما كلام هذا الفاضل فلان
النقل غير مشروط بسبق الوجود كما في النقل من العدم الى الوجود ولان الاعدام مشروط به البتة و
انه معارض بان الاعدام نقل من الوجود الى العدم فهو نقل خاص اذ النقل قد يكون من العدم ومن
حالة موجودة الى موجودة اخرى فالنسخ حقيقة فيه قال البدخشي الحق ان النقل اعدام صفة وايجاد
اخرى عقيبها لان انفهام الانتقال الذي هو اعدام صفة وثبوت اخرى عقيبها ولا خفاء في استلزامه
مطلق الاعدام من غير عكس وهذا هو مراد الرازي وان بين الاستلزام في صورة العدم انتهى وحاصله
ان الامام لتسامح في العبارة فاطلق لفظ العدم واراد به الاعدام وتوضيحه ان الازالة اعدام مطلق
والنقل اعدام خاص لانه اعدام يتعقبه حصول شيء لا انه يتعقب حصول شيء ولا يخفى ان الثاني اخص
وبهذا التقرير اندفع النظر وهو اي رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه اي لولا
الدليل لكان ذلك الحكم ثابتا فالحكم كالجنس شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم
والكراهة وخرج بالشرعي الذي قيد به الحكم الشرع المبتدا الرافع لحكم عقلي كالاباحة الثابتة بحكم الاصل
فانها وان كانت مرفوعة بدليل شرعي لكنها ليست بحكم شرعي فرفعها ليس نسخا كما انه يعم
ما استفيد من خطاب الشرع بالمنطوق او بالمفهوم الصريح والفحوى وما استفيد من الفعل وبا
الذي هو بدليل خرج العجز كمن سقطت رجلاه عن غسلهما لان ارتفاع الحكم بدليل العقل لا
بدليل شرعي وان كان الحكم المرفوع شرعيا وخرج بالمتاخر الاستثناء والشرط والصفة والغاية

على وجه لولاه لكان ثابتا يخرج نهي الله تعالى عن فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال
بعد صوم يوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فان الاول وان كان حكما شرعيا والثاني كذلك متاخر
عنه لكنه ليس نسخا واخراجه بهذا القيد لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا
لان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام كل جمعة لا يدل على التكرار وهنا ابحاث الاول ان
الاستثناء والشرط والصفة والغاية خارجة بقيد الرفع لان الحكم فيها لم يثبت اولا الكلام
لان الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام وكان الخطاب الثاني رافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور
فلا رافعا لما هو ثابت وهو اولى واظهر من اخراجها بقيد التاخير الذي هو اعم من التراخي
مع ان العام لا يدل على الخاص فتامل والثاني ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا لا حاجة اليه لان
الرفع لا يكون الا كذلك وما ذكره من المثال ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر لا يدل على التكرار الثالث
قوله ويخرج العجز لارتفاع الحكم بدليل العقل لا يطابق ما مر في بحث التخصيص بالعقل من جواز
النسخ به ايضا حيث قال ويبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا واما تعليل
عدم جوازه بان دلالة العقل لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها فغير متوجه لان الاية بيان ان العقل رافع حقيقة لعدم قابلية المحل ويمكن
الجواب عن الاولين بان ذلك كله تفرع على ما ذكرنا التزاما ولا قدح بالتصريح بما علم التزاما في التعريف
اذ رفع التوهم مما يقصد في الحدود وعن الثالث بان المراد من النسخ الجائز بالعقل المعنى اللغوي
اعني الازالة في الجملة دون الاصطلاحي فتامل وهل هو اي النسخ رفع اي رفع حكم بعد ثبوته بمعنى انه
لولا طريان الناسخ لبقي او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في
ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول اي هو رفع لانه قد عرف ان النسخ رفع
الحكم لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم اي ذلك التعلق لذاته والا لاستحال وجوده ومع ذلك
من عدم فالمعدم هو الناسخ وابو اسحاق الاسفرايني على الثاني واحتج بثلثة وجوه الاول
بقوله اذ ليس انتفاء الحكم الباقي بطريان الحكم الحادث اولى من العكس اي من انتفاء الحادث
بالباقي وتوضيح ذلك ان الحكم الحادث الرافع للحكم السابق ضد السابق بمعنى انهما متقابلان

اجتماعهما ولا ترجيح لاحدهما في القوة فلا يكون رفع الحادث للسابق اولى من رفع السابق للحادث
ومنعه عن الثبوت للتساوي واعترض عليه بانا لا نسلم التساوي بل الطارئ اولى اقوى من الباقي
لان الطارئ متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت من ان الباقي مستغن عن المؤثر
والا لزم تحصيل الحاصل ومتعلق السبب اقوى من منقطعه ولان الطارئ جاز ان يكون
اكثر افرادا من الباقي فيرجح عليه لكثرته واجاب عن الاول بقوله وكون الطارئ متعلق السبب
مشترك بينهما فكما ان الطارئ متعلق السبب فكذا الباقي اذ علة الحوجة الى المؤثر هي الامكان
كما حقق في محله وهو وصف بينهما وايضا الباقي اما ان يحصل له حالة البقاء بسبق الوجود امر زائد
على ما كان حاصلا حالة الحدوث اولا فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا فهو لحدوثه مساوي
الضد الطارئ في القوة وان لم يحصل كانت قوته حالة البقاء مساوية لقوة الحادث كذا قال
المصنف في بديعه وفيه نظر لجواز ان يكون الزائد هو الضعيف فلا يقاوم الحادث وعن الثاني بقوله وتجويز
كثرته اي كثرة الطارئ يبطل بامتناع اجتماع الامثال والى الثالث من الوجوه بقوله ولان حكم الله
خطابه وخطابه تعالى كلامه وهو اي كلامه تعالى قديم فلا يعدم عدمه والثالث منها بقوله ولانه تعالى ان
علم الدوام اي دوام الحكم فلا نسخ لاستحالة انقلاب علمه جهلا والا اي وان لم يكن علم الدوام انتهى
الحكم لذاته لا لطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول من الوجوه بانا لا نسلم المساواة المذكورة
فانه يجوز ان يكون الطارئ اولى عن الباقي من غير علم التسلسل بسبب الاولوية وابطال
سبب خاص لا يستلزم ابطال السبب مطلقا وعن الثاني بان الخطاب عندنا حادث للادلة القاطعة كما
هو مبين في الكلام فليس هو نفس الحكم بل دليل عليه ويعارض بانه على ذلك التقدير ايضا لا يتصور انتهاء
امد الوجوب مثلا مع دوام الوجوب وعدم دوامه هو رفعه وقد قال بالرفع معنى وانكره لفظا
وهو تناقض وعن الثالث انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه لذاته
بل جاز تعلق علمه برفعه بالناسخ واذا علم رفعه بالناسخ لم يقدح تعليل زواله بالناسخ كما انه تعالى
علم بوجود العالم وقت وجوده لوجوب وجوده كما لا يقدح الوجوب في افتقاره الى المؤثر بل حقيقة انما
علم بانه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر مسئلة النسخ جائز عقلا خلافا لليهود غير العيسوية

وواقع

وواقع سمعا خلافا لابي مسلم الاصفهاني من المسلمين وطائفة من اليهود فانهم قائلون بجوازه
عقلا لكنه لم يقع ونقل عن بعض اليهود جوازه عقلا ووقوعه سمعا وهو الحق اما الاول
فلان حكمة الله تعالى في الواقع تتبع مصالح العباد واغراضهم بحسب الاوقات والاشخاص وجوبا
او تفضلا على اختلاف المذهبين فجاز النسخ لامكان اشتمال الفعل على مصلحة في وقت دون
وقت اخر فيامر به في الوقت الاول وينهى عنه في الثاني هذا على راينا واما على راي الاشاعرة
من ان افعاله لا تتبع المصالح فظاهر لان الله يفعل ما يشاء وله ان يعين الاحكام من غير غرض كيف شاء
واما الثاني فاليه اشار بقوله وللقطع بثبوت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لقيام البراهين القاطعة من غير
المعجز بصحة النسخ كما ذكر في الكلام وهو ملزوم لوقوع نسخ الشرائع لاشتمال شريعته على احكام مخالفة لا
الشرائع السابقة وهذا لا يخفى على احد والاجماع بالجر عطفا على القطع اي وللاجماع من الامة على كون
شريعته ناسخا لما تقدم من الشرائع كما في التوجه الى بيت المقدس فانه منسوخ بالتوجه الى الكعبة
والاجماع حجة لثبوت حجيته بالبراهين وما ذكرنا في تقرير العبارة هو الموافق لكلام القوم والتهافت
كان ظاهر العبارة ان قوله وللقطع مع قوله والاجماع دليل واحد على المدعى واحتجاج قالمه بالرفع مبتدا
خبره قوله ضعيف اي واحتجاج المانع من اليهود بان موسى عليه السلام ان بين دوام شريعته بطل النسخ لانه قول
معصوم لا يمكن كذبه والا اي وان لم يبينها لدوام اقتضى الفعل مرة انه لم يبين انقطاعه اي انقطاع شريعته
وذلك لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا للقطع بدوامها لا الاكتفاء بالمرة في
ثم وجب نقل المدة التي ينقطع فيها متواترا ان بين انقطاعه لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولما لم
ينقل متواترا علم انتفاؤه وايضا من شرائط النسخ ان لا يكون المنسوخ موقتا بغاية كما سيجيء فلم
يبق الا انه بين دوام شريعته وهو المطلوب واحتجاجهم بقوله اي بقول موسى تمسكوا بالسبت ابدا و
الابد عبارة عما لا تناهي في جانب المستقبل ويستحيل النسخ فلو جاز نسخ شريعة موسى لبطل قوله
والتالي باطل لكونه متواترا اسنادا وقول معصوم معنى فلا يمكن بطلانه واحتجاجهم بان الفعل المامور
به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا فيمتنع الامر به
وهو خلاف المفروض ضعيف اما الاول فلانا نمنع ان موسى عليه السلام بين انقطاع شريعته قولكم يجب نقله الخ

قلنا الاتم لا احتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت نصر الى الا
من شذ وهو لا يبلغ عدد التواتر ولا الاحاد المعتبرة شرعا ولا يخفى عليك بانه لو ابدل الواو باو لكون
اولى لكون ما بعدها جوابا براسه ويكون المنع تفصيلا واثر بين اجمالا لا تفصيلا ولم ينقلوا اهل التوراة
لا اجماله فلا تتوفر على نقله الدواعي ولا ينافي النسخ ايضا اذ لم ينقل لانقطاعهم واشار الى جواب الثاني
بقوله وقول موسى عم لو سلم انه قوله لكن لا بد بتقييد ايها الزمان المتطاول كما جاء في التوراة
ليستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان اباه اي ابا العبد العتق فلتثقب اذنه وليستخدم
ابدا وذكر موضع اخر منها ليستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المتطاولة فهو المطلوب وان
كان حقيقة لزم كذب قوله وهو باطل واما ثالثا فيقول ولو سلم ان هذا الخبر عن مسلم لا يقيل انه من الموضوعات
المختلفة والجواب الثالث بقوله وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال
المتجددة لجواز كون الحسن والقبح عرضيين فجاز ان يحسن فعل واحد لشخص ويقبح لاخر او يحسن
في وقت ويقبح في اخر ولو بالنسبة الى شخص واحد كشرب دواء او مرض فانه مصلحة لشخص وفي وقت ومفسدة
لاخر وفي اخر فان قلت يلزم البداء قلت لا نم وانما يلزم لو تجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة اما
لو تجدد مصلحة لم تكن موجودة فلم يلزم بداء نعم انما يلزم لو كان حسن الشيء وقبحه لذاته لا لاشتماله على صفة او
مصلحة يقتضي احدهما كالحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم فخرج كل ما يتم لما التغير والنسخ
من الشرائع من قبيل القسم الاول فان قلت لو كان النسخ وهو رفع الحكم فاما قبل وجود الفعل
وهو باطل اذ المعدوم لا شيء ليس برفع او بعد وجوده وانقضائه وهو باطل ايضا اذ لا يتصور
رفع ما وجد وانعدم وجوده فيلزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد قلنا جاز ان
يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعد هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلول زمانا ولو سلم هذا انما
انما يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع بل المراد ان الحكم الذي كان متعلقا به قد زال وهو
ممكن كما يزول بالموت فان قلت فيجيء في الحكم المتعلق الترديد قلنا نعم لكن ليس معنى ارتفاع الحكم
بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يضر ذلك بعد التحقق فان قلت يرد في التعلق قلنا معنى ارتفاع انه
قد وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني

كان

فارتفع

فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الاجماع الناسخ كذا ذكره التفتازاني تأمل ومعارض
مطلقا على ضعيف بعض احتجاج اليهود ايضا معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التحرير وابنيها
فانه حلالا موبدا عليهم ثم نسخه وامر واني التوراة يقال في السفر الثاني منها ببقرة صفراء وغير ذكر انه
من فعالهم رح وخروفا عشر قربانا دائما ثم نسخ منهم واعلم ان الحجة الاولى من حججهم لو تمت لدلت
على استحالة النسخ شريعة موسى خاصة والثانية لو تمت لدلت على امتناع النسخ المقيد بالسبت ايضا
لكن دونها لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا وهو المدعى وانت خبير بان الحجتين الاوليين لو سلمتا لدلتا
على امتناع النسخ شرعا والثالثة تدل على امتناعه عقلا **البحث الثالث** في القران ما هو منسوخ عند جمع المسلمين
خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني منهم والمشهور انه يجوزه مطلقا لكن يمنع وقوعه في القران وغيره
كما سبق والحق الاول كاية العدة اي عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ ذلك بقوله تع والذين يتوفون الى قوله يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نعم لنسخ وجوب الاعتداد بالسنة بوجوبها باربعة اشهر وعشر وهما ثابتان
بالقران وتقديم اي وكتقديم الصدقة على المناجاة للرسول فانه واجب بقوله تع يا ايها الذين امنوا
اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقات الاية ثم نسخ بقوله تع ءاشفقتم ان تقدموا
بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وثبات اي وكثبات الواحد
للعشرة فانه كان واجبا بقوله تع وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ بقوله تع الان
خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين والقبلة اي وكالقبلة في
الصلوة فانها كانت بيت المقدس ثم نسخت بالتوجه الى الكعبة لقوله تع فول وجهك وفيه نظر اذ
الاية تدل على وقوع النسخ في الجملة لا وقوعه في القران اذ هو ناسخ لحكم لم يثبت بالقران فهي والدعى
ان بعض القران ناسخ والمدعى ان بعضه منسوخ ثم هذه ذكرها القوم في الرد على ابي مسلم للنسخ
انما تدل على الوقوع مطلقا لا الوقوع في القران كما ذكره المصنف وكان المصنف جرى على طريقتهم في الرد مع
تخصيصه لما يفيد وقوع الخلاف والامر في ذلك هين واحتجاجا اي احتجاج الاصفهاني على منع كون بعض
القران منسوخا بقوله تع وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يقتضي امتناع

اذ النسخ ابطال

بطلان القران بسابق او لاحق فلو جاز النسخ لجاز بطلانه كما سبق واعتذاره عن الحجج السابقة الا
على الجواز فعن الاولى ببقاء حكم العدة في الحامل اذ قد تعتد الحامل بالحول اذا كان مدة حملها حولا فلم
يكن يزل الاعتداد به بالكلية فهو تخصيص لا نسخ وعن الثانية بان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين
المؤمنين والمنافقين فلما حصل اي التمييز زال التعبد لان زوال السبب المختص وهو هنا كون التمييز
مطلقا يوجب زوال الحكم وعن الثالثة بان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا لما كانوا في غاية الجبن والضعف
بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب ثبات وعن الرابعة ببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند
الاشتباه اي اشتباه الكعبة فهو تخصيص لا نسخ وبمثل هذه الاعتذارات اندفع ما قيل كيف يتصور من
المسلم انكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة نسخ بعض احكام الشرائع السالفة بثبوت شريعتنا
بالقول الصحيح لان ابا مسلم لم ينكر بقاء تلك الاحكام وانما ينازع في الانقطاع كالارتفاع وبزعم ان
حقيقة تلك الاحكام كانت الى ان ثبت بعينها وحاصله ان جميع الاحكام المنسوخة لشريعتنا مقيدة
في الشرائع السابقة بظهور هذه الشريعة فانكار كونها منسوخة بمعنى كونها مفترقة ومنقطعة لا بمعنى
الانتهاء وكذا المنسوخ من شريعتنا مقيد بظهور ما بعده ويرجع النزاع ح لفظيا هذا اذا لم يقيد به
كما مر بل لا يعلمه الا الله تع والا كان تخصيصا وليس نسخا الذي هو من المعنيين بط بالرفع خبر قوله واحتجاجه
واعتذاره اي كل منهما بط اما ضعفا كان باطلا لان المراد من قوله تع لا ياتيه الباطل انه لم يتقدمه من كتب الله
تع ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده اذ الضمير في لا ياتيه لمجموع القران فالممتنع بطلان الجميع
البعض وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة او اقل وخصوصية السنة لغو فلا تعتد بالحول من
حيث هو حول بجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين
من لم يتصدق سواه على ما روي وصح واشتهر وهو بط اتفاقا واعلم ان صاحب المنهاج
تحاشى عن هذا الجواب فوقع في غير الصواب لانه اجاب بان وجوب الصدقة قد زال كيف كان
سواء كان لزوال سببه او لامر اخر واذا ثبت الزوال ثبت النسخ اذ هو الزوال وهو مردود
اذ زوال الحكم بزوال السبب المختص ليس نسخا بل النسخ حيث يرد خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب السابق وانما امر الاستقبال الى بيت المقدس كغيره من الجهات عند الاشتباه لا لكونه

عندهم

وبعض احكام شريعتنا بقوله من شريعتنا م

فالظهور

فالخصوصية التي تجدد بها قد زالت بالكلية اذ التوجه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق التوجه الى الكعبة
واما بطلان الاعتذار الثالث فظاهر ولذا تركه المصنف ايضا ولو سلمناه لكن خصوصية العدة قد زالت
بالكلية لتحقق الحكم في غيره كالو نادى الضعفاء على ما تبين من الحال كما ذكره واستدل المص رح على وقوع
النسخ بقوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها قال واجاب ابو مسلم بان النسخ لغة
الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ورد بان الازالة من اللوح لا تختص ببعض القران
وهنا النسخ مختص ببعضه ولان القران كله خير من غيره تفاوت فلا يكون المراد بالنسخ الازالة وانما
تحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى الاحكام الموضوعة علينا والمرفوعة عنا من حيث الاخفية في المشقة
او الاكثرية في الثواب ويقال عليه ان صدق الشرطية لا يتوقف على وقوع الطرفين ولا على امكانهما
فالاية لا تدل على الوقوع ولا على الجواز فالاولى التمسك بقوله تع واذا بدلنا اية مكان اية وقوله تع
يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه ان الاية الاولى شرطية ايضا الا ان يقال معنى اذا الشرطية امور
متيقن الوقوع على انه يمكن ان يقال ان المراد بالاية العلامة دون طائفة من القران فيرجع اولهما
واخرها توقيفا والثانية لا تدل ايضا اذ جاز ان لا يشاء الله تع محو الاحكام قلت لا خفاء في دلالتهما
على الجواز اذ لا يصح ان يقال للمستحيل ان يشاء لتحقق تامل **البحث الرابع** في شرائط النسخ باعتبار المنسوخ و
الناسخ وهي شرائط باعتبارهما امور اولها الاستمرار اي استمرار الحكم المنسوخ لولا الناسخ فان المنقطع
لا ينسخ كالمقيد بمرة واحدة او مطلقا دفعة صحة تنزيه كالقيام والقعود الذي يكون كل واحد منهما
في حالة واجبا او في حالة حراما او في حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج منها او وجوه التصرف
بالحجر اي وكوجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره ولا نسخ اي كما الفطر والفرق فان
الشرع قد يكون نافيا في وقت كالاكل عند الجوع وضارا في اخر كوقت الشبع لا ما وجب استمراره ولا يصح
تغييره اذ لا يتحقق النسخ في حكم واجب استمراره اما وجوب استمراره لكونه لفظا مط لا يتغير كالموفر
بانفسه بصفاته فان كونها لفظا لا يتغير او وجوب استمراره لكونه على صفة هو عليها اي هو كاين
عليها بان يكون عينه ومعناه انه يكون على صفة تقتضي وجوب الاستمرار لذاتها كما انه قال
اما وجب استمراره لكونه لفظا يلزم صفة اللفظ مط او لكونه صفة تقتضي الاستمرار لذاتها كوجوب

لطفا

الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل اى وقبح الجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما
للواقع وهى صفة لازمة لهما واعلم ان المراد بالاستمرار هنا عدم تقييده بغاية معلومة والا فلا
فلا شك ان الحكم المقيد بغاية مجهولة مثل ان يقول صوموا على الفعل الى ان انسخ عنكم
تحقق النسخ فيه كما يصرح به ولا يخفى عليك ان ما قررناه تندفع مناقشة من قال انه لا فرق بين الموقت
ووجوب الانصاف لان الموقت ايضا وجب استمرارها لكونها على صفة هى عليها اعنى كونها لطفا
فلا يحسن المقابلة على انا لو سلمنا ان كلا منهما ذو صفة لا تنفك الصفة فالفرق حاصل ايضا لان الصفة
فى احدهما لازمة له لا تنفك عنه بحيث يلزم من تحقق الموصوف تحققها لتعقلها وهى فى الاخرى فيمكن ان يراد
من قوله هى عليها اى لازمة له لا تنفك عنه تعقلا والامر فى ذلك سهل وثانيها تابعا ثبوت حكم
المنسوخ والناسخ بالشرع فرفع الحكم العقلى كالبراءة الاصلية بالشرع مثل الصلوة وتحريم الخمر ورفع
الحكم الشرعى بالعجز والموت ليسا نسخ كما مر وخامسها تأخر الناسخ عن المنسوخ والا لكان تخصيصا والا فيجب
ان يتوارد الناسخ كما عرفت وسادسها عدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل
وعدم توقيته بالغاية المجهولة فانه يتحقق النسخ فيه كدوموا عليه اى على الفعل الى ان انسخه عنكم وكقوله
تع فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت وقد نسخ بقوله ع قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وسابعها وقوعها اى وقوع النسخ فى الاحكام
الشرعية دون اجناس الافعال وصورها فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بل الادلة
الشرعية لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها وبقى هنا بحثان الاول انه لا ان الفعل موقتا بغاية معلومة
مع استمرار الحكم بوجوبه لا ينافى تحقق النسخ فى ذلك الحكم مثلا لو قال اتموا الصيام الى الليل ودوموا عليه
ما لم ينسخ ثم قال بعد لا تصوموا كان نسخا لذلك الحكم البتة وقول المص وعدم توقيت الفعل ينافى [illegible] ظاهر
العبارة ولو حمل على توقيت عدم الحكم به بغاية معلومة صح الا انه حينئذ لا اشتراط استمرار الحكم فيه فيما
سبق مع ان تمثيله لا ينطبق عليه على ان المثال توقيت الحكم بغاية مجهولة لا للفعل كما هو المدعى الثانى
لم يتعرض الشارح لقوله وثبوت المنسوخ اه يوهم وكانه لعدها التغير بينه وبين قوله ووقوعها
فى الاحكام الشرعية والظاهر انه يوهم راجع الى النسخ كما ذكرناه فيفهم ان ذلك شرط النقص النسخ لا

للمنسوخ

للمنسوخ للناسخ ويلزم منه ان يكون المنسوخ حكما شرعيا فلا تكرار ولو كان شرط المنسوخ لقال وكونه من
الاحكام لا وقوعها وبالجملة فعبارة المص هاهنا لا تطويل ولا يشترط فى صحة النسخ تناول لفظ المنسوخ
للمنسوخ اى للحكم المنسوخ الذى دل الناسخ على رفعه بمعنى انه يكون تمام ما وضع له ذلك اللفظ وجزؤه
او لازما له بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن اللفظ جاز لتساوى ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر
الخطاب او علم بقرينة فى صحة ورود النسخ عليه لا يرد ان الامر لا يفيد التكرار فلو امر الله تع بالفعل ثم
دل دليل على التكرار ودل دليل شرعى على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ
لبعض تلك المرات قال بعض الافاضل الظاهر ان قول المص لتساوى ما علم الى قوله او بقرينة الواو مكان او
لانه لا يتعلق لتساوى هذا او هذا بل انما يتعلق لتساوى هذا وهذا واجيب بان التساوى هنا ليس بالنسبة الى
هذين وهما فانهما بل الى ما علم بالخطاب وحده فان ما علم بالخطاب فافراد كثيرة وهى متساوية فى صحة
ورود النسخ عليها فكانه قال لتساوى كل ما علم استمرار الحكم فيه سواء كان هذا العلم مستفادا من ظاهر
الخطاب او من القرينة فعلم ان ادعى التصحيح على هذا المعنى ثم النسخ قد يكون لا الى بدل كما سيجيء فيشترط
فيه وجود لفظ او فعل او ترك يدل على الرفع اى رفع الحكم المنسوخ تخصيص الحكم باللفظ غير جيد
لتحقق الرفع بكل واحد من الفعل والترك ايضا وقد يكون اى النسخ الى بدل مضاد للحكم الاول فيكفى
فى نسخه ثبوت المضاد كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وقد يكون اى النسخ
الى بدل مخالف غير مضاد كنسخ صوم يوم عاشورا برمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة ولشرط فيه
وجود ما يدل على رفع الحكم الاول لفظا كان او فعلا او تركا ولا يكفى ثبوت المخالف لعدم التنافى
بين الحكمين فى الصورة المذكورة **بحث الخامس** يجوز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته قبل
فعله وكذا بعده اجماعا من مجوزى النسخ لجواز كون الفعل مصلحة فى وقت الحال فيامر به وهو مفسدة
فى المستقبل فينهى عنه بل ذلك واقع فان العاصى والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ على ما سبق و
لان الطاعة والمعصية لا تتغير حسن الشارع تعريف المصالح فى المستقبل وهل يجوز نسخه اى نسخ الشيء
اى نسخ حكمه قبل حضور وقته المقدر له شرعا الذى يتمكن فيه من اداء الفعل سواء كان قبل مجيء
الوقت او فيه قبل مضى زمان يسع توقع ذلك الفعل مستجمعا للشرائط فالاول كما لو نسخ قبل وقت الظهر

العموم

النسخ م

صلوته مثلا والثانى كما لو نسخ بعد مضى زمان من اول الظهر لا يسع فيه الا ركعتان فقط مثلا وبذلك
صح المص فى بحث قال لنسخ قبل حضور وقته وبعضه المتكلمين واصحابنا وخص اصحاب ابى حنيفة
والصيرفى وابى بكر الصيرفى من الشافعية على المنع من ذلك واختاره المص خلافا للاشعرية واكثر
الشافعية لنا على المنع انه لو جاز ذلك اى نسخ حكم الشيء قبل حضور وقته لزم البداء وهو ظهور حال
الشيء بعد خفائه على الله تع اذ شرط تحقق البداء اربعة وهى اتحاد الفعل والوقت والوجه والمكلف
وهى ثابتة هنا والبداء قبيح على الله تع لاستحالة الجهل عليه تع وهنا نظر من وجهين **الاول** ان
المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع مشخصاته استغنى عن ذكر الوقت والا احتيج الى ذكر المكان لانه مما
يختلف باختلافه الفعل كالزمان والجواب ان المراد الثانى وترك لظهوره اذ قد اشتهر اتحاد الزمان
والمكان [illegible] فى مثلها من المخصصات بحيث يسوغ ترك احدهما عن الاخر **الثانى** انه ينتقض بنسخ الشيء قبل
حضوره [illegible] لا يكون هناك بداء كما لو قال الشارع افعلوا الفعل الفلانى يوم الجمعة دائما ثم قال قبل
حضور الجمعة لا تفعلوا بعد جمعتين فانه نسخ قبل حضور الوقت ولا يلزم بداء [illegible] ان الفعل المامور به
بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهى عنه او كان قبيحا فيستحيل الامر به وكذا ان خلا
عنهما لاستحالة ايجاب ما لا فائدة فيه [illegible] بان هذا انما يأتى على مذهبنا من القائلين
الحسن والقبح العقليين لكنها قد ثبت بالبراهين القاطعة والحجج بل [illegible] كانكار الضروريات
لا يق ثمة اتحاد المتعلق لان متعلق الامر والنهى لتناول النهى حكما مثل تناول الامر اى مثل الحكم الذى تناوله
الامر لا نفسه او تناول الامر للاعتقاد اى اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه وتناول النهى الفعل
نفسه لا الاعتقاد لانا نقول التماثل ايضا يستحيل كون احدهما مصلحة فى وقت والاخر مفسدة فيه اى فى
ذلك الوقت فيكون الامر به والنهى على سبيل البدل لا الجمع لاستحالته فكذا يكون النهى متناولا
لما ينعكس ولامتناع التمييز بينهما فان المكلف لا يميز بين المثلين فى وقت واحد فيستحيل الامر به
معينا والنهى عن الاخر كذلك واما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل اى فعل
المامور به لا اعتقاد حكمه فالامر بالصلوة مثلا انما يتناول ظاهر نفس الصلوة وتناوله لاعتقاد وجوبها
او العزم عليها خلاف الظاهر لغة وشرعا ضرورة مغايرة الاعتقاد لها فلا يراد من الخطاب من غير قرينة لا

كامر

كامر ولو سلم تناوله للاعتقاد فلا نزاع لتغاير متعلق الامر ومتعلق النهى ح والنزاع انما هو فيما اذا اتحد
متعلقهما فى الاربعة المذكورة احتج القائلون بجواز نسخ الحكم قبل حضور وقته والتمكن من فعله بان
ابراهيم امر بالذبح اى بذبح ولده بدليل قوله تع حكاية عن ولده الذبيح يا ابت افعل ما
تؤمر بعدما قال ابراهيم يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى وبدليل قوله تع
ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مامورا بشيء او امر بمقدمات الذبح لم يكن ابتلاء مبينا اما
على الاول فظاهر واما على الثانى فلسهولة الامتثال فيتعين انه امر بالذبح والحال انه لم يفعل اى
ابراهيم الذبح للفداء الثابت بقوله تع وفديناه بذبح عظيم اذ لا احتياج الى الفداء مع الفعل اذ الفداء
اسم لما يقوم مقام الشيء فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه فقد نسخ وجوب الذبح قبل وقت التمكن من
فعله اذ لو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا وذلك ممتنع على المعصوم واجيب بان عدم فعل ابراهيم
الذبح من المشهورات فلا احتياج الى اثباته [illegible] لا اثباته لكانه للتنبيه وذلك ان يجعل قوله للفداء
دليلا على قوله امر بالذبح وترك دليل قوله ولم يفعل للشهرة ويؤيده ما سيجيء فى الجواب لكن الشارح
جعله دليلا لعدم الفعل [illegible] لان السيد قد يأمر عبده بفعل [illegible] لا يوفاه [illegible] هذا النوع
لشرط ان لا [illegible] مكنا يحسن من الشارع ولاحتمال كون الفعل المامور به والامر به مصلحة قبل
النسخ فيؤمر به ثم تتغير مصلحة الامر به خاصة فى وقت اخر فيتعين [illegible] النهى عنه وان يتغير صلاح الفعل
فى الحالين والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم ع بالذبح لقوله تع قد صدقت الرؤيا ولو كان قد
فعل بعض ما امر به لقال لقد صدقت بعض الرؤيا فهو انه امر بمقدماته اى مقدمات الذبح من الاضطجاع
اخذ المدية وهو اى الامر بالمقدمات مع غلبة ظن الامر به اى بالذبح بلاء عظيم فلا يرد ما قلتم فى الفداء
عن [illegible] انه يامر بالذبح لا من الذبح نفسه سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نسلم النسخ قبل فعله لانه ذبح لكن
الله تع توصل ما كان يقطع ولهذا قال لقد صدقت الرؤيا لا انه لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء لان
الاحتياج الى البدل انما هو بتقدير عدم المبدل لانا نقول الفداء انما هو عن تلف النفس وابطال
الحيوة المترتبين عليه ولم يحصل ذلك سلمنا لكنه نسخ للفعل بعد حضور وقته قولكم لو كان كذلك لعصى
قلنا لم لا يجوز كون الوقت موسعا فيحصل التمكن ولا عصيان بالتاخير ثم نسخ وعن الثانى بان السيد انما

فيه م

مفسدة م

قد فديناه

حسن منه ذلك الامر لجواز البداء عليه ولظهور مفسدة في المامور به بخلاف ما نحن فيه فانه ممتنع في حقه تعالى
عالما بكل معلوم ورد من الثالث بان حسن الامر تابع لحسن الفعل المامور به فان كان حسنا باقيا كان الامر
باقيا قال الشارح وايضا استلزاما الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر والنهي
عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة تتضمن النهي عما امر به وفيه نظر لان
الصورة المذكورة انما تضمنت النهي عن المامور به بحسب تقريره لا بحسب تقرير المعروف
عباراته اذ ليس فيها تعرض للنهي عن ذلك الفعل اصلا واجيب بان كلام الاشعري هنا ان
الامر موجود قبل الفعل ومصلحة ثم صار مفسدة مناف لمذهبهم من ان الامر انما يتوجه الى المامور عند
مباشرة الفعل المامور به **مسالة** يجوز نسخ الشيء لا الى بدل اي لا الى حكم اخر تكليفيا كان الاخر ام
كالاباحة خلافا لقوم لنا الوقوع كاية تقديم الصدقة على المناجاة للرسول عليه السلام فان الوجوب قد نسخ
بلا بدل احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان النسخ لا يكون
الا ببدل خير من المنسوخ او مثله فلا يجوز بلا بدل لانه ليس بخير بالنسبة الينا واشار الى جوابه بقوله
وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم وهو وجوب البدل لجواز كون العدم اي عدم الحكم
الحاصل من النسخ بلا بدل اي حكما اخر متعلق بما تعلق به المنسوخ ولا خيرا من ثبوت الحكم قبل وقت
نسخه اذ فيه الانتقال من العسر الى اليسر لا يقال العدم نفي محض فلا يكون خيرا وايضا الماتي به يجب ان يكون
امرا وجوديا محققا والعدم ليس كذلك لانا نقول الاول مبني على قاعدة الفلسفة سلمنا لكن المراد
خيرية اليسر الحاصل في ضمن العدم والثاني ممنوع بل الماتي به اعم من الوجودي كالاباحة
التي هي عدم الحرج في الفعل والترك ولو سلم فالماتي به في الحقيقة هو التيسير والتسهيل او ان المراد
بخير منها في اللفظ فالمعنى نات بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها اذ هو المفهوم منها اي في لفظ
الاية وليس الخلاف في اللفظ انما الخلاف في الحكم ولا دلالة له عليه في الاية او خير منها في الثواب
او مثلها ولا يلزم منه الاتيان بحكم اخر متعلق بالفعل الذي تعلق به الحكم المنسوخ سلمنا لكنه لم
يقبل التخصيص ولم لا خصص بالنسخ لا الى بدل واستدل بان الاية لو سلم دلالتها فهي تدل على عدم
الوقوع لا على عدم الجواز وهو المتنازع فيه وذلك ظ وكذا يجوز النسخ اي نسخ الشيء الى حكم اثقل

منه

منه خلافا للقوم لنا الوقوع لنا ايضا كما في تعيين الصوم اي صوم شهر رمضان الناسخ للتخيير بينه وبين
الفدية بالمال كما كان في ابتداء الاسلام وكما في الحبس في البيوت فانه كان الواجب على الزاني وهو منسوخ
بالجلد والرجم وانه اثقل وصوم يوم عاشوراء نسخ بصوم شهر رمضان ولا شك ان صومه اثقل من صوم يوم
واحد او عشرة قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والخير اخف والمثل
المساوي والاشق ليس بمثل ولا خير وجوابه المنع من كون الخير والمثل في الاية ما ذكرتم بل المراد بالخير
فيها الاكثر ثوابا والاثقل الاكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك
وكذا المراد بالمثل المساوي فيه وقد علمت انه غير ذلك من الوجوه ويجوز نسخ التلاوة اي تلاوة بعض
القران دون الحكم وبالعكس اي نسخ الحكم دونها كما يجوز نسخهما معا اتفاقا بين مجوزي النسخ لانهما
اي التلاوة والحكم عبادتان اي كل واحد منهما عبادة مستقلة لان تلاوة الاية حكم من احكامها بمجرده
موجب للثواب وما يدل عليه من الاحكام حكم اخر والقيام به موجب للثواب فاذن يجوز [illegible] عن
تلاوة ما دل عليه منها ولا تلازم بينهما فيجوز نسخهما او نسخ احدهما كساير الاحكام وقد وجد كل منهما فالثاني
وهو نسخ الحكم دونها في الاعتداد اي اعتداد المتوفى عنها بالحول الثابت بقوله تعالى متاعا الى الحول فانه
مثبت في المصاحف متلو في الصلوة وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشر كما مر والاول وهو نسخها
دونه وجد في الرجم للشيخ اذا زنيا فانه ثابت مع نسخ تلاوة ما روي انه كان فيما انزل الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والوجدان دليل الجواز ومنع المعتزلة منهما
محتجين بان التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية فان الثاني لا يتحقق بدون الاول فكما يمتنع الانفكاك
هناك فكذا هنا وجوابه منع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال وانه عندنا باطل ولئن سلم العالمية
امرا وراء قيام العلم بالذات كما قال البعض ورد بان المراد من الاستدلال ان الدلالة لا
تنفك عنها انفكاك كل من الدال والمدلول عن الاخر وذكر العلم مع العالمية مجرد تمثيل وتشبيه لا يقدح
القدح فيه في صحة الدليل ولو سلم فالتمثيل على رايهم انه لو اريد بالعالمية قيام العلم لم يكن فالاولى
في الجواب الفرق بين الدلالة العقلية والدلالة الوضعية ففي الثانية يمكن تخلف المدلول عن الدال
دون الاولى اي بحسب الخارج وان كان لا يمكن التخلف بحسب الفهم فيهما معا فيجوز بقاء التلاوة دون

بخير كلام

الانفكاك

الحكم واما بقاء الحكم دون التلاوة فظ اذ لا يلزم من عدم الدليل الخاص عدم المدلول اذ يحتمل ان يثبت
بدليل اخر قالوا ايضا بقاء التلاوة مع نسخ الحكم يوهم بقاءه فيؤدي الى الجهل وبقاء الحكم مع نسخ التلاوة
يوهم زواله فتكون الاية وسيلة الى معرفته فارتفاعها يوهم ارتفاعه وهو جهل وجوابه ان ذلك
الوهم انما يتحقق مع عدم قيام الدليل على النسخ اما بقيام دليل فلا وكذا يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد
اي المشتمل ذكره على قيد تابيد الواجب مثل ان يقول صوموا ابدا وتابيد الوجوب اذا لم يكن
التابيد نصا ظاهرا مثل الصوم واجب في الايام ولا زمان وان كان التابيد حال كونه قيدا
للوجوب نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا فالظ الاتفاق على عدم جواز نسخه واما
الخلاف في الاولين فالاكثر على جوازه لانه اي قيد التابيد كالعموم القابل للتخصيص في كون كل منهما
مستغرقا للجزئيات المندرجة تحته فان التابيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة كما ان لفظ
العموم يقتضي استغراق الاشخاص المندرجة تحته فكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم بلفظ يدل
على التخصيص كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية
الى جواز التخصيص ولان شرط النسخ الدوام يعني شرط النسخ ان يرد على حكم يثبت بلفظ يفيد
الاستمرار والدوام لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخان ولا تعاند بين الشيء
وشرطه احتج المانع بان تقييده بالتابيد مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات
ونسخ هذا ممتنع فكذا ذلك وجوابه منع المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس
كذلك وقد يستوثق هذا فتذكر ما علمت ان النسخ كما يكون في الامر يكون في الخبر وله صورتان احدهما نسخ
مدلوله وثانيهما ايقاع نسخ الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي
واشار الى الاول بقوله والخبر ان امتنع تغيره اي مدلوله كحدوث العالم ووجوب الباري تعالى
امتنع نسخه اي نسخ خبره اتفاقا والا اي وان لم يمتنع تغير خبره كايمان زيد وكفره جاز كنسخه سواء
كان ماضيا مثل عمرت نوحا الف سنة ثم بين من بعد ذلك انه انما عمر الف سنة الا خمسين عاما
قيل عليه يلزم اما الكذب او البداء وكلاهما على الله تعالى محال واشار الى الجواب بقوله والكذب
لا يلزم لان الناسخ دل على ان المراد البعض اي بعض الالف كما دل النص الناسخ للامر على ان المراد

بالامر

بالامر البعض والحاصل انما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والمخبر عالم فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا
لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور ولهذا امتنع النسخ في مثل اهلك الله
عادا ولم يهلكهم كلهم لانه كذب لاتحاد المخبر عنه اذ اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد
في اهلاكهم وقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فالاخبار بعده اهلاكهم برفع تلك
المرة فيكون كذبا كذا قال المحقق في شرحه ولا يخفى عليك ان الاول تخصيص ولا خلاف في جوازه وليس
من النسخ ماضيا او مستقبلا مثل ان يخبر الله تعالى بان يعذب الكفار ابدا فيجوز عند الاكثر ان
يبين لنا بانه اراد التابيد ابدا الف سنة اما مع الاشعار به مثلا في ابتداء الخطاب عند
ابي الحسين او مطلقا عند اخرين وبعضهم من فرق بين كونه ماضيا او مستقبلا او حالا فمنع في الماضي
اذ هو قد انتهى وانقضى فلا يحتاج الى رافع واجازه في المستقبل والحال وظ المص الاطلاق واستدل
على الجواز بانه لو قال لاعاقبن الزاني ابدا ثم قال بعده اردت سنة لا يلزم منه قبح فيجوز من الشارع
ان مثل هذا التخصيص ايضا لا نسخ واستدل ايضا بانه اذا قال انتم مامورون بصوم رمضان ثم قال
لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا واجيب بانه نسخ لوجوبه لا لمدلول الخبر وهو وقوع الامر والحكم
تحقيقه انه ان سبق فيه امر بالصوم فهذا اخبار عنه فالنسخ انما هو لذلك الامر وان لم يسبق
امر فهذا تعبير عن الامر بصورة الخبر وليس خبرا احتج المانع بانه يوهم الكذب وايهام الكذب
قبيح وجوابه كما ان نسخ الخبر يوهم الكذب فكذا نسخ الامر يوهم البداء فما هو جوابكم فهو جوابنا
والحق في الموضعين ان يقال لما لم تكن دلالة الامر والخبر قطعية فبورود النسخ علم انه لم يرد به
المنسوخ لا يقال ان امر الله وخبره يوجب حصول القطع والا ارتفع الوثوق عن اخبار الله واوامره
لانا نقول انا لا نسلم ان كل امر وخبر من الشارع كذلك ان اريد به قطع الاحتمال اصلا ولو سلم فما
يناسب معنى اليقين ولا نسلم ارتفاع الوثوق بانتفاء القطع بهذا المعنى اذ يكفيه علم الطمانينة
وان اراد قطع الاحتمال الناشي عن دليل على ما هو معنى علم الطمانينة فلا ينافي ورود الناسخ
لبيان انه لم يرد المنسوخ واشار الى الثاني بقوله ويجوز نسخ الايجاب عن الشيء فانه لا استبعاد في
ان يكلف الله عبادنا التكليف بالاخبار عن الشيء سواء كان عقليا او عاديا او شرعيا كوجود الباري

واخبار الشارع بايمان زيد حتى المخبر عن التوحيد ولا خلاف في ذلك لانه حكم شرعي فجاز اختلاف
الاوقات فيه بان يكون في بعضها مصلحة وفي بعضها مفسدة وذلك كالمنع للجنب عن قراءة بعض القران
مع تلاوته المنظم اليها وصلاة الحائض لا يمنع من ذلك كما التعبد بالاخبار بما اذا اشتمل اي الاخبار به
على مفسدة ولا يجوز لنسخ اي نسخ التكليف بالاخبار عن الشيء بالتكليف بالاخبار بنقيضه اي
بنقيض ذلك الشيء مع امتناع تغيره كما اذا قيل اخبروا بان العالم حادث ثم قال اخبروا بانه قديم لان
احدهما كذب والتكليف به قبيح واجازه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي حسن العقل فجاز ان
يكلفنا الله تعالى بالاخبار بنقيض الحق قال في [illegible] اما ما يتغير فانه يجوز ان يامر بالاخبار
بشيء ما امرنا من قبل ان نخبر به مثل ان نؤمر بالاخبار بكفر زيد ثم نؤمر بالاخبار عن ايمانه
قال [illegible] في الاطلاق نظر والوجه ان يقيد بشرط ان لا يتضمن الكذب لاجتماع شرائط [illegible]
ولا العلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لازمة لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال
كالمعرفة اي كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته فانه لا يجوز لنسخ لان في نسخه تفويتا لتلك المصلحة
ويجوز في غيره اي في غير الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لازمة اذا اشتمل على وجه قبح او اذا
خلا من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة

البحث السابع في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ وهي تسعة لان كلا منهما اما كتاب او سنة
متواترة او غير متواترة والثلاثة في مثلها تسعة واليها اشار المتن فقال يجوز نسخ الكتاب
بمثله اجماعا من القائلين بوقوع النسخ [illegible] كاية العدة ويجوز نسخ السنة المتواترة عند الاكثر
لانهما اي الكتاب والخبر المتواتر قطعيان فان تعارضا ولا يجوز العمل بهما لما فيه من الجمع بين النقيضين
ولا الغاؤهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما [illegible]
العمل بهما وهو ممتنع ولا يجوز العمل بالمتقدم لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين اعمال المتاخر
لما فيه من الجمع بين الدليلين المتعارضين ولو بوجه وتقدم في بيان الجمع ولو بوجه ما اولى من
الاهمال احتج [illegible] على المنع بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الى نفسه وهو الناسخ
[illegible] وصفه اي وصف الناسخ للقران بالخيرية او المماثلة وانما يتحقق اي الوصف بالخيرية والمماثلة

في القران وما بعضه لا في السنة اما الاول فلانها كلام الرسول فلا يكون مما اتى به الله واما الثاني فظ
وفيه نظر لان تمام دلالة الاية على ان ما ينسخ به القران خير منه او مثله بل على ان الحكم الناسخ
خير للمكلف من المنسوخ وما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف او مساويا
لما ثبت بالقران وذلك ظ وبقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فانه
يدل على ان السنة مبينة للكتاب والناسخ رافع وليس بمبين فلا تنسخ السنة اياه وبقوله تعالى قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي جوازه عنه وهو
المط والجواب عن الاول انه لا يلزم من الاية ان يكون الماتي به ناسخا بل اللازم هو ان [illegible]
[illegible] يكون العمل بها اكثر ثوابا او مساويا كما مر خصوصا وقد [illegible] اي الاتيان بالخير
او المثل على النسخ فانه يقتضي سابقة النسخ فلو كان النسخ به لزم الدور [illegible] وفيه نظر لان الظاهر
من الاية ان المراد بما ننسخ ما نريد ان ننسخ كما في قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ اي اذا قمت الى
الصلوة على ما قالوا [illegible] وح لا يترتب الاتيان بالنسخ على ارادة النسخ لان
ذلك يقتضي سابقية الارادة فلو كان الاتيان بالنسخ لم يكن من الدور في شيء والاولى الاقتصار على
[illegible] ولان السنة [illegible] من الله تعالى قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
[illegible] اسناد الاتيان اليه وان كان النسخ بالسنة وعن الثاني ان النسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان
فهو بيان مدة العبادة سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان فيجوز كون بعضها مبينا لبعض القران و
بعضها ناسخا لبعضه او ان المراد بالبيان في قوله لتبين للناس التبليغ اليهم والاظهار لهم وهو اي
حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المجمل لاقتضائه العموم اي شمول المجمل وغيره اذ جميع القران
محتاج الى التبليغ والاظهار بخلاف [illegible] من المعنى الاصطلاحي لاختصاصه بالمجمل ونحوه فيختص ببعض
القران اذ فيه ما لا يحتاج الى البيان بالمعنى المصطلح وذلك ظ ولو قال لاختصاصه بالمتشابه ليشمل
المجمل وما اريد خلاف الظ كان اولى وعن الثالث بان [illegible] التبديل [illegible] من الرسول نفسه
بدليل [illegible] المفهوم على انشاء التبديل بوحي من الله من قران او سنة [illegible] من الله فلا يكون
تبديلا من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل [illegible] بانه [illegible] الوحي وعلم تبديل اللفظ بانه يضع

ما لم ينزل [illegible] كان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ورد بان [illegible] قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي لا يلزم
ذلك لان المتابعة اتباع الحكم اما نسخها اي نسخ الكتاب وكذا السنة المتواترة بخبر الواحد فلا يجوز
لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب او السنة المتواترة وقال علي ع لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت واعترض المعترض على الحديث الاول بان عليا عليه السلام
وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي [illegible] على عدم قبول [illegible] الثقة
وعلى الثاني بان عمر علل الرد بان كونها امرأة ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر [illegible]
ظاهر عبارة الكتاب عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد مطلقا وذكر العلامة الامام في المحصول جوازه
عقلا وقال الشارح [illegible] انه جائز عقلا عند جمهور الاصوليين [illegible] بحجية خبر الواحد مع
بعض الاكابر [illegible] عبارة المتن وما ذهب اليه الجمهور بان مراد من قال بالجواز عقلا انه لا
يمتنع ان يقترن بخبر الواحد قرائن خارجية بحيث تبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر من سنة او كتاب
به ومراد المتن [illegible] ممنوع لنسخ المتواتر به من حيث انه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن و
هذا الجمع [illegible] احتج الظاهريون على جواز نسخ المتواتر كتابا كان او سنة بخبر
الواحد بقياس النسخ على التخصيص فكما جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد على
ما تقدم فليجز النسخ به ايضا والجامع [illegible] بين الدليلين [illegible] مظنون ولانه اي خبر
الواحد دليل شرعي عارض المتواتر من الكتاب والسنة وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره
من الادلة الشرعية ولوقوعه اي وقوع نسخ الكتاب والمتواتر من السنة بالاحاد فيكون جائزا اما
الاول فانه في تحريم اكل كل ذي ناب [illegible] الوارد عن الرسول بطريق الاحاد الناسخ لقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه يدل على ان
غير المستثنيات في الاية ليس بحرام [illegible] ذي الناب لم يكن من المستثنيات فيدل على جواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد ونسخ المتواتر بالاحاد اجيب بالجواز وكذا النسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بلا
نكاح اي بقوله ع المنقول بخبر الاحاد لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها ولان اهل مسجد قبا [illegible]

خبر الواحد في نسخ القبلة فانهم لما سمعوا منادي الرسول ع يقول الا ان القبلة قد حولت استداروا
وتوجهوا [illegible] ولم ينكر عليهم الرسول ع وانت خبير بان هذا الخبر ليس من المبحث لان
الكلام في نسخ الكتاب لا في نسخ المتواتر مطلقا واجيب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق
بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وقد فرق بينهما ايضا بان التخصيص جمع للدليلين والنسخ
ابطال ورفع وفيه تامل لان النسخ بيان كالتخصيص الا ان الحق ان النسخ قصر اللفظ على بعض الاوقات
والتخصيص قصره على بعض الاشخاص فيتساويان وعن الثاني ان التواتر كتابا كان او سنة مقطوع
في متنه بخلاف خبر الواحد فانه مظنون المتن فلا مساواة فلا يعارضه فالقاطع لا يرتفع بالمظنون
واعترض الحنفي بان المتواتر وان كان مقطوع المتن جاز كونه مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز
ان يكون بالعكس فيتساويان فان لم يجز النسخ به كما يجوز التخصيص اجيب بان النسخ اقوى من التخصيص
فلولا التعادل لا يكفي فيه قيل عليه التعادل كاف والا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب واجيب بانه لا بد للناسخ
من الرجحان بوجه ما والا لم يجز النسخ قيل يجوز بان يكون المرجح هو وقوعه متاخرا وايضا النسخ بيان
كالتخصيص الا ان ذلك قصر اللفظ على بعض الاوقات وهذا قصره على بعض الاشخاص كما عرفت فيتساويان
فكما جاز التخصيص فليجز النسخ به والتحقيق ان المتواتر ان كان متواتر اللفظ كالكتاب والمتواتر
لفظا من الاخبار كان قطعي المتن والمعنى وان كان متواترا بالمعنى كان قطعي المعنى بمعنى ان تحقق الحكم
وحدوث تعلقه كان مقطوعا به ولهذا [illegible] اذا كان نصا في مدلوله واما اذا كان ظاهرا فلا يتحقق
قطعية الحكم وعلى كل تقدير فاستمرار الحكم ودوامه لا شك انه مظنون بل قطعا لا يدل عليه التواتر
كما اذا كان امرا لعدم دلالته على تكرار ولا بقاء والنسخ اذا كان رفعا حقيقيا كما اختاره المتن كان رفعا
لدوام تعلق الحكم واستمراره ففي الحقيقة انما عارض الظني ظنيا مثله لا ما كان مظنونا من قطعي من
حيث الوجود والحدوث والظني لا يعارضه [illegible] رفعه اذ لا يمكن دفع ما حدث بل انما يعارض دوامه وهو
مظنون وح نقول لو عمل بالخبر الواحد عمل بالدليلين المتواتر والاحاد لان حكم المتواتر كان ثابتا
قبل الناسخ وحكم خبر الاحاد ثبت بعده ففيه جمع بينهما وان كان كل منهما في وقت واما اذا لم يعمل بخبر الواحد
بطل حكمه بالكلية بل يلزم تكذيب [illegible] العدل والجمع ولو بوجه ما اولى من ابطال احدهما بالكلية

والاجماع المذكور غير ثابت على تقدير كونه حجة والله اعلم وعن الثالث ان معنى الاية لا اجد الآن فيما
حصل من الوحي غير هذه المذكورات لا انه لا يحصل ونفى ذلك الوجدان اى تلك الغاية لا يدل على نفيها اى عدم
الوجدان فيما بعد اى في المستقبل بحسب ما يوحى اليه فيحرم ما عداها فلا يكون النهى عن كل ذى ناب
لثبات الغاية انه يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية عنه الاية بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النهى بغيرها
وهو الاخبار عن بقاء الاباحة الاصلية الثابتة بالعقل الى حين التكلم لا دائما حتى يلزم نسخ هذا
الاخبار لما ثم لزم رفع الاباحة الاصلية الثابتة في الحال او في المستقبل استصحابا فالخبر قد حرم حلال
الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله لا يسمى نسخا اتفاقا فان قلت قد دلت الاية على نفى التحريم الشرعى
في الحال فيستلزم التحليل الشرعى فيثبت الحكم الشرعى فالناسخ ناسخ للحكم الشرعى قلنا ما لا يتعلق
التحريم الشرعى لا يلزم ان يتعلق به التحليل الشرعى بمعنى اذن الشارع بجوازه فان مباح الاصل لم يتعلق
به التحريم الشرعى ولا التحليل الشرعى فان قيل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا يدل على اباحة
ذى ناب فالخبر ناسخ له قلنا هو عام غير مبقى على عمومه وظاهر ضرورة تحريم كثير مما في الارض
بقواطع مخصصة فجاز ان يكون الخبر مخصصا بالاتفاق على ان قوله تعالى لكم لا يتعين في الانتفاع
بالاكل فى جميع الحيوانات ويمثل هذا يجاب ايضا عن الاحتجاج بقوله تعالى لا اجد وتوضيحه ان
الحكم كان عاما قد خص بالمستثنيات وبقى عاما فيما عداه ظنيا فيه والنهى عن اكل كل ذى ناب يحتمل
ان يكون مخصصا له لا ناسخا بل هذا اولى لان التخصيص اهون من النسخ تأمل وعن الرابع ان
تحريم نكاح العمة والخالة تخصيص لا نسخ وعن الخامس ان اهل قبا جاز ان يكون قد سمعوا
منه عم قبل انه ينسخ حكم القبلة الى الكعبة او سمعوا الصياح وارتفاع الاصوات في المسجد القريب
منه فافادهم الخبر العمل لما سيجيء من ان خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن الحالية
اليه ولا شك ان نداء المنادى بقرب من الرسول عم على رؤوس الاشهاد في مثل هذه
العظيمة قرينة صدقه عادة ويجوز نسخ السنة مط بالكتاب لان الاستقبال الى القبلة الكعبة
الثابت بالكتاب ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله تعالى فالآن باشروهن
ناسخ لتحريم المباشرة بالليل على الصيام في ابتداء الاسلام وليس التحريم ثابتا في القرآن وصوم شهر رمضان

الثابت بالقرآن ناسخ لصوم يوم عاشوراء الثابت بالسنة وفيه نظر بان الامر بصوم شهر رمضان
غير مناف لصوم يوم عاشوراء فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ ما دل على انتفاع حكمه سوى شهر
رمضان للبدلية اظلم فيه دلالته على القول بالمفهوم وهو ضعيف وصلوة الخوف الثابتة بالقرآن
ناسخة لتاخيرها حتى ينقضى القتال الثابت بالسنة ولهذا قال عم يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حشى الله قبورهم نارا ما وردهما اعتراض عام وهو انا لا نم ان النسخ فيما ذكرتم بالقرآن لجواز
ان يثبت بالسنة ويوافقه القرآن فان الحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه او بقرآن نسخ تلاوته
واجيب بان تجويز ذلك ليس شيء يابى اثبات النسخ لشيء من الادلة لشيء منها اذ ما من ناسخ الا ويجوز
فيه ان يكون النسخ تقدم بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه
في حكمه وانما حكمنا في الايات التي اعتقدنا النسخ فيها للصلاحية والاقتران لانها المرتبة الصالح
للارتفاع وقد فاتها الارتفاع فيضعفنا اليها قال المص في بيره وفيه نظر لان تطرق الاحتمال
على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في شيء حكمنا بثبوتهما فيه ولا ينسد الباب به اما المنسوخ
فانه متى وجد ما ينافيه من الادلة حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره ورده الثانى ايضا
بان منسوخ التلاوة قليل نادر وايضا كان محكوما مضبوطا وايضا الاصل عدمه ولو اعتبر مثل هذا
الاحتمال لاختل كثير من الاحكام احتج الشافعى على المنع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دلت
على ان الرسول مبين للاحكام وهو المط بعينه فتكون السنة بيانا والناسخ بيان فلو نسخت به كان
بيانا لها فيكون كل واحد منهما بيانا للاخر فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الاخر وهو دور او يقال
الاية تدل على ان المبين هو الرسول عم فلا يكون الكتاب مبينا فلا يكون ناسخا للسنة اذ النسخ بيان
هنا وقد علمت ان هذه الاية قد استدل بها ان فحوا على العكس كما سبق فاستدلالهما على هذا اللفظ
غير جيد لاستلزامه التناقض ثم لا يذهب عليك ان ما تدل عليه الاية من كونه عم مبينا لو سلم فانما
للنسخ فانما ينافى كون الامر ناسخا لظاهر لا كون ما نقل عنه عم لا يكون ناسخا وهذا مع انه منقوض
بما هو متفق عليه من نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالسنة بل بحريانه فيهما اظهر كما لا يخفى و
الجواب انه لا يدل على حصر كلامه عم في البيان بمعنى ان الاية انما تدل على كونه مبينا في الجملة وليس فيها

دلالة على ان كل كلامه بيان بالمعنى المصطلح ولا كون كل من المنزل محتاجا فكونه مبينا للمنزل لا ينفى
كونه ناسخا ايضا فجاز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها والجواب ايضا ما تقدم
من هو لا مبينا على التبليغ والاظهار اما ان الاية انما دلت على انه مبين لما انزل اليه حين نزولها
ولا تدل على كونه مبينا لما سينزل فيما بعد وايضا النسخ بيان ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها
اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعادضا فيجب العمل بالمتاخر منهما وكذا يجوز نسخ الاحاد بمثلها
اى بالاحاد وهو واقع كقوله عم نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهى الخبر غير ليس منقول
بالتواتر وكذا هذا الخبر وكذا يجوز نسخ خبر الواحد بالمتواتر بل هو اجدر وبالعكس اى يجوز نسخ
المتواتر بالخبر الواحد عقلا لا سيما لما تقدم ذكره في جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقد عرفت تفصيله

البحث الثامن الاجماع لا ينسخ بمعنى انه لا يرفع الحكم الثابت به بكتاب ولا سنة وذلك لان دلالته
اى دلالة الاجماع على الحكم متوقفة على وفاة الرسول صم اذ في حيوته لا انعقاد بدون قوله لانه عم
لانه سيد المؤمنين فان وجد قوله فالدليل هو النص لا الاجماع لاستقلاله حجة واذا كان كذلك
فلا نسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما اى الكتاب والسنة متقدمان عليه اى على الاجماع لما عرفت من عدم
الانعقاد الا بعده فاية عم والناسخ يجب ان يكون متاخرا فيتعين بالمثلا لان اجماعهم على خلافهما
اى خلاف الكتاب والسنة خطاء ولا ينسخ بالاجماع ايضا لان الاجماع الثاني اما ان يكون عن دليل
قطعى فيكون الاول خطاء او لا عنه فيكون الاجماع الثاني خطاء وعنها ابحاث **الاول** لا نسلم
توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول عم فان الرسول اخبر ان امته لا تجتمع على خطاء ولا على ضلالة
وح فيتحقق الاجماع من دون اندراج قوله عم في اقوالهم على ان تقطع الامر لا يتفاوت لما **الثانى** انما
يلزم كون الاجماع الاول خطاء لو كان مستند الاجماع الثاني قطعيا متقدما ولعل الحق **الثالث** جاز
كون الثابت بالاجماع الاول مقيدا بكونه الى زمان ظهور انقطاع المخالف ويمكن دفع الاعتراض بان
مثل ذلك لا يكون نسخا اذ الاول انتهى عند حصول تلك الغاية بنفسه وانت خبير بان الاجماع
عندنا عبارة عن قول المعصوم كما سيجيء وقول الائمة المعصومين من بعد النبى صم لا يكون ناسخا لقوله لعدم
الوحى بعده كما عرفت ولا يمكن ان يبقى الحكم الثابت بقول النبى صم قطعى الحدوث والوقوع دون الاستمرار

والدوام فلعله ينقطع بعد حين اذ لا يمكن انقطاع دوام الاحكام بعد انقطاع الوحى اذ لا ملازمة للائمة
في مثل ذلك نعم لو كان الحكم الثابت بقول الائمة الذى فرض كونه منسوخا مقيدا بكونه الى زمان
ظهور قاطع خلافه كقول المعصوم كان جائزا لكنه ليس بنسخ فتدبر وكذا لا ينسخ به اى بالاجماع
غيره اى من كتاب او سنة او اجماع لانه ان نسخ نصا سواء كان ذلك النص كتابا او سنة كان الى
الاجماع خطأ لامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص او نسخ اجماعا لزم تخطئة احدهما قيل لا نم
ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يصح لو لم يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع
واجيب بان الناسخ للنص هو النص لا الاجماع ورد بانه لو تم هذا لم يكن الاجماع حجة في موضع
اصلا اذ نقول لو ثبت حكم بالاجماع فلا بد وان يكون عن مستند فيكون الحجة بالحقيقة ذلك
المستند وجوابه انه كثيرا ما ينعقد الاجماع بسبب مستند ثم يستغنى بالاجماع عن نقل ذلك المستند
ثم بعد طول المدة ينسى ذلك المستند بخصوصه ولو استدل على الحكم فانما يستدل بالاجماع
المعلوم دون المستند المجهول ثم الظاهر ان هنا مستندا على الاجمال لحاصل وهنا بخلاف فيه لان
الاجماع اذا استند الى النص كان ذلك النص مقدما عليه فالناسخ بالحقيقة هو النص والاجماع كاشف
عنه ودال عليه فهو دليل الناسخ لا انه هو الناسخ احتج المخالف بان نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون
جائزا اما الاول فلانا اذا اختلفت الائمة فهو قولين فهو اتفاق منهم على ان المسألة اجتهادية
يجوز الاخذ بكليهما وهو اجماع على تخيير العامى في الاخذ باى القولين شاء ثم انه يجوز اجماعهم على
احد القولين كما سيجيء في بحث الاجماع من جواز الاجماع عقيب الخلاف المستقر فاذا اجمعوا على
احدهما بطل الجواز الذى هو مقتضى الاجماع السابق وهو معنى النسخ واما الثانى فظاهر واشار
الى الجواب بقوله والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامى بالاخذ بايهما شاء بل
هو مبين لزوال شرط الاجماع الاول لما سيجيء من ان الاجماع الاول مشروط ببقاء الخلاف فالاجماع
الثانى مبين لزواله وفيه ان كونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافى كونه منسوخا بالثانى ولا كون
الاجماع الثانى ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثانى فيكون
مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه

مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت الدليل ارتفع الملزوم لارتفاع شرطه لا لاجل ذلك
الدليل فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا كما قيل واجيب ايضا بانا لا نم الاجماع على جواز الاجتماع
بل من القولين اذ كل آخر يجوز ان يكون نفي الحكم وينفي الاخر كما سيجي والقياس ان يكون ناسخا ولا
انه ليس بحجة عندنا على ما سياتي ثم لو كان مخصوص العلة جاز النسخ به والنسخ عند من يقول
بحجيته كالنص على ما صرح به في بيته واما الفحوى وهو مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في الفرع
اقوى منه في الاصل كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التأفيف فالاتفاق على جواز النسخ به
بالاتفاق كما نقله المص وغيره واستدل عليه المص في بيته بما حاصله ان دلالته ان كانت لفظية
فظ لا نزاع كسائر الدلالات اللفظية وان كانت عقلية فهي يقينية فيجوز النسخ به كالـ
العقلي وفيه نظر لان ذلك انما يكون لو كان طريقا شرعيا لا عقليا قال البدخشي اقول قد
تقرر كونه من الحجج الشرعية بالادلة وكونها عقلية بمعنى انه ليس بمنطوق لا ينافي ذلك و
الاصح ان يقال انه دليل شرعي كالمنطوق فيجوز النسخ به عند من يسلم المانع واما نسخ الفحوى
كالضرب مثلا دون الاصل وهو ما له المفهوم اعني المعنى الاصلي المفهوم من الكلام اولا كتحريم
التأفيف مثلا الثابت بقوله تعالى فلا تقل لهما اف فممتنع والا لوجبا لا نتقض الغرض من حكم
الاصل ان الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك و
ايضا الفحوى لازم للاصل فنسخها يلزم لنسخ الاصل اذ نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وكذا
العكس وهو نسخ الاصل دون الفحوى ممتنع ايضا مثلا بان ينتفي تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب
وانما امتنع لان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لان بقاء التابع مع ارتفاع
المتبوع محال قيل عليه لا نم ان الفحوى تابع للاصل بل تابع لدلالة الاصل وهي باقية وان نسخ الحكم فا
لمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع وذهب بعض الى جواز نسخ كل منهما بدون الاخر واستدل
عليه بان دلالة اللفظ على كل منهما تغاير الدلالة على الاخر فيجوز نسخ كل بدون الاخر واجيب بان
ذلك انما يصح لو لم يكن بينهما لزوم وقال ابن الحاجب ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل من غير
عكس لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم من غير عكس وهذا ظاهر لكن النزاع في اثبات اللزوم

وفيه المص بباقي عامة نظرا لان تخصيص الدعوى فيما اذا كان مفهوم الموافقة قطعيا تاما
نسخهما اي نسخ الفحوى والاصل معا اتفاقا **البحث التاسع** فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك اعلم ان ايها اشار بقوله
زيادة عبادة مستقلة على العبادة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه كالصلوة والصوم او
كانت من جنسه كزيادة صلوة سادسة على الخمس ليست نسخا اتفاقا الا ما نقل عن العراقيين ان شرع ايجاب
صلوة سادسة خاصة نسخ لان هذه السادسة تخرج الوسطى التي ثبت كونها كذلك بقوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى عن كونها وسطى فيكون نسخا كما قيل وفيه نظر اذ
كونها وسطى ليس من الاحكام الشرعية المعتبر فيها النسخ وعدمه فلا بد من اصلاح وهو ان يلزم من ذلك
نسخ وجوب المحافظة عليها اذ للصفة مدخل كقولنا اكرم الرجل الكريم مدخل في ايجاب الاكرام فاذا
انتفت انتفى ذلك الامر في صفة التوسط ووجوب المحافظة وفي هذا الاصلاح نظر لانه انما
يتم لو كان الحكم بوجوب المحافظة لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مط اما لو كان لكونها
وسطى الخمس فلا لان هذا الوصف لم يزل فلم يزل الحكم فلا اثر بل التحقيق ما سيجي واعترض
ناصر الفضلا بان ما ذكروه كما يدل على كون زيادة صلوات على الصلوات نسخا لكنها يدل على كون
زيادة عبادة من غير جنس المزيد عليه نسخا ايضا لاقتضائه ان لا تكون الوسطى وسطى والاخيرة
اخيرة مع انها ليست بنسخ اتفاقا وفيه نظر لان كون الشارع فيه نسخا لا يستلزم نسخ وجوب المحافظة
المتعلقة بالصلوة الوسطى من حيث انها وسطى ولم يتعلق امر بالمحافظة على العبادة الغير المجانسة
الوسطى والاخيرة من حيث هالك فافترقا والتحقيق ان يقال ان وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة
هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات والتصريح بها ثانيا موصوفة بهذه الصفة لاظهار الزيادة
الاهتمام بشانها من حيث هي هي والصفة لمجرد التعريف والتعيين وليس لها مدخل في الايجاب
بخلاف قولهم اكرم الرجل الكريم اذ لا شك ان للكرم هنا مدخلا في الايجاب فاذا انتفى انتفى
وقد اجاب الجاربردي بوجه اخر وهو ان انتفاء وجوب المحافظة ح لانتفاء شرطه وهو
كونها وسطى ومثل هذا ليس نسخا ورده البدخشي بانا لا نم ذلك وانما يصح لو لم يكن انتفاء
الشرط بالناسخ مقصودا به انتفاء الحكم والتحقيق ما في هذا المنع من ملاحظة الاداب في المحافظة فافهم

واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة فلا بد في بيانها من تقرير مقدمة وهي ان زيادة
العبادة الغير المستقلة كزيادة ركعة او زيادة شرط على ثلاثة وجوه احدها ان تكون مع الاولى
جزء من العبادة وشرط الزيادة في الاولى ولا تعتبر اذا افردت ولم يضم اليها الزيادة كزيادة ركعة
في الفجر ثانيها ان يجعل الزيادة شرطا للاولى ولا يكونان عبادة كالطهارة في الطواف ثالثها
ان ترفع مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة
فالحنفية على ان الزيادة نسخ في الصورتين الاولتين وليست نسخا عند الشافعي في الثلث و
كذا عند الحنابلة وقال قوم هي نسخ في الثالثة وهي ما اذا افادت الزيادة شيئا ينفيه مفهوم النص
سواء كان مفهوم الصفة او الشرط بخلاف الاولين وقال السيد المرتضى رح وقاضي القضاة
ان غيرت الزيادة الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كعدمه بدون الزيادة ويلزم المكلف
الاستيناف لو فعله على الوجه الذي كان يفعله قبلها كانت نسخا كزيادة الركعة والا فلا كزيادة
التغريب على الجلد واحسن ما قيل هنا عند المص تفصيل ابي الحسين البصري وهو ان البحث هنا
اي في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة الاول كون الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء
ام لا والحق ذلك انها تقتضي زوال شيء لانها اي الزيادة اقل ما تقتضي زوال عدمها
اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله الثاني ان هذا الزوال هل يسمى
نسخا ام لا والحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل الذي هو الزيادة متراخيا فهو اي
المزيل وهو الزيادة نسخ والا يكن الزائل حكما شرعيا بان كان حكما عقليا كالبراءة الاصلية او
كان شرعيا ولم تكن الزيادة متراخية فلا اي فلا تكون نسخا قيل هذا الكلام خال عن التحصيل
لان كل احد يعلم بذلك وانما الكلام في ان اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضي
وجوابه لو اقتصر في التخصيص على هذا القدر صح ما اورده واما اذا زاد عليه ذكر الامثلة
المختلف فيها وجعل بعضها من صور النسخ وبعضها ليس منها كان كلاما مفيدا محصلا فافهم
الثالث هل يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان الزائل ان كان
حكم العقل جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس والا اي وان لم يكن الزائل حكم العقل

بان كان حكما شرعيا كانت الزيادة نسخا والا اي فلا يجوز اثباتها بخبر الواحد والقياس لكونها
نسخا لا انه لا يجوز نسخ الحكم الزائل بالظني او يكون الحكم المرفوع ثابتا بخبر الواحد اذا ثبت هذه
الاصول فزيادة التغريب او جلد عشرين على جلد ثمانين لا تزيل الا نفيهما الثابت عقلا
لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين نفي الزائد وعدمه اي عدم نفيه وهو ثبوت
الزيادة فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب فالمرفوع بالزيادة
هو البراءة الاصلية وهو حكم عقلي فليس زيادة منهما نسخا فيجوز ثبوتها بخبر الواحد
وفيه نظر لان تحريم التغريب ليس ثابتا بالاصل بل بدليل شرعي واما اجزاء الثمانين اي
جلد الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها اي على الثمانين فكل منها تابع
لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعتبر رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس
الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا وانما كانت زيادة الثمانين مثل زيادة الفريضة لتوقف
الخروج عن العهدة اي عهدة التكليف وقبول الشهادة على فعله اي فعل الزائد وقد
كان الاتيان بالفرائض الخمس كافيا كما كانت الثمانين كمال الحد وهذا الحكم اعني كون الاتيان
كافيا ارتفع بتلك الزيادة لكنه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل وان دفعه
ليس بنسخ مع جوازه اي جواز التأخير اثباته بخبر الواحد ولهذا التقرير اندفع ما ذكر
الشارح من النظر هذا وفي قول المص وتعلق رد الشهادة عليها نظر لان رد الشهادة
هو عدم قبولها وهو انما علق في الاية على رمي المحصنات مع عدم الاتيان باربعة شهداء
لا على الثمانين اذ هو معطوف على قوله تعالى فاجلدوهم على ذلك الشرط المذكور فيكون هنا
ايضا مثله جزاء لذلك الشرط وتعليقه عليه واما تعليقه على الجزاء الذي هو جلد الثمانين
فلا وجه له في الاية الكريمة تامل اما لو قال اي الشارع الثمانون كمال الحد ولكن لو قال
عليها وحدها يتعلق رد الشهادة لم يقبل في الزيادة خبر الواحد ولا القياس وكانت
نسخا لان المزيد عليه متواتر لانه مطلوق واعلم انه على القول بدلالة المفهوم يكون ايجاب
الثمانين مقتضيا من حيث المفهوم نفي الزائد فاذا قلنا ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه

بخبر الواحد لم تقبل الزيادة فيه بخبر الواحد وانا قلت وتقييد الرقبة الماموا بعتقها مطلقا بالايمان ان تاخر اى ذلك التقييد عن الاطلاق والمراد بتاخره عنه تاخره فى وقت العمل بذلك الاطلاق اذ النسخ قبل وقت العمل غير جائز عند المص على ما مضى كان اى التقييد نسخا للعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر اذ التقييد قد اثبت حكما شرعيا لم يكن وهو ايجاب الايمان وهو رفع اجزاء الكافر الثابت بعموم الكتاب فلا يقبل فيه خبر الواحد كما عرفت من امتناع نسخ الكتاب بروايته قاده اى التقييد قادن الاطلاق بالمعنى المقابل للتراخى كان تخصيصا لعموم الكتاب بغير خبر الواحد امتنع كونه نسخا لما عرفت من عدم جواز النسخ قبل وقت العمل عند المص وانت خبير بان المراد بالعموم والتخصيص ما هو اعم من المصطلح هذا وقد قال المص فى النهاية وفيه نظر لان اجزاء الكافر لم يثبت بالنص بل بالنظر الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد وحاصله انه تابع لنفى التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل فكان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع ثبوت الزيادة وعدمها كما مر فكذا ايجاب عتق رقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان او بالكفر فلم يكن هذا التقييد نسخا انتهى وهذا النظر متوجه فيما اذا قارن التقييد العمل بالاطلاق اما لو تراخى عنه فلا شك فى دلالته شرعا على الاجزاء على الاطلاق وانتفاء التقييد والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون اثبات التقييد نسخا وبهذا صح الشرح ولا يخفى عليك ان كلام المص مناف لما سبق من كون التقييد بيانا دليل النسخ مط واما حد قطع رجل السارق ثانيا اى بعد قطع يده بالسرقة اولا رافعة لحصر اى محضا لقطع الثابت بالعقل فلا يكون نسخا فيجوز اثباتها بخبر الواحد وفيه تامل لان حصر قطع الرجل ثابت بالشرع ايضا لقوله عم لا ضرر ولا اضرار وللاجماع عليه اللهم الا ان يقال المعتبر فى الحكم المزال بالناسخ ان يكون حكما شرعيا مع انه لا يستقل العقل بيانه بان يكون للشارع فيه مدخل وما نحن فيه مما يستقل به العقل وان حكم به الشرع ايضا كالعجز فيما سبق فتدبر والتخيير اى التخيير من الشارع للمكلف بين واجب معين وغيره يكن ابى واجب على التخيير بين ثالث رافع اى ذلك التخيير لحكم عقلى لان قوله اى قول الشارع اوجبت

يقرأ

اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان الاصل عدم وجوب اى وجوب ذلك الغير وحكم ذلك عقلى فلا يكون رفعه نسخا قال المص فى تبر وفيه نظر لانه رفع الوجوب عينا بوجوب احد الامرين تخييرا وهو عينه وقد ثبت بدليل شرعى وايضا ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعى وزاد انه بان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلى المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبهما على سبيل التخيير بينهما وان تحقق ذلك الاجماع ثابت الآن بالوجوب من حيث ان القيام بذلك الكلى لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين و غير الوجوب الاول وح يكون نسخا فيهما تاملا اما قول المص ان ايجاب الفعل مستلزم للترك اه فلان ايجاب الفعل يستلزم المنع من الترك فى الجملة لا المنع عنه على جميع الوجوه وهذا لم يرتفع بالتخيير اذ لو تركه وترك بدله كان مذموما ومستحقا للعقاب فيتحقق المنع من الترك فى الجملة الذى هو لازم للوجوب وذلك الظهر من ان يخفى واما قوله الثانى لان الوجوب كان متعلقا اه فلان الوجوب اعم من العينى والتخييرى واذا اوجب هذا الفعل كان معناه تعلق الوجوب بذلك الفعل على الوجه الاعم فكيف يفهم منه تعلقه بخصوصية الفعل بالذات على انه قد صرح فى مواضع من شرح هذا الكتاب بان محل الوجوب فى التخييرى كل واحد من الخصال لا واحد مبهما ولا معينا وانه صرح المص فى صدر الكتاب بخلافه قلت فى الجميع تامل اما لو نص اى الشارع على عدم قيام غيره اى غير الواجب المعين مقامه بان قال هذا واجب وحده او غيره لا يقوم مقامه كان اثبات البدل نسخا لانه يرفع حكما شرعيا فلم يقبل فيه خبر الواحد فالان متواترا واما الحكم بالشاهد واليمين فجمل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهد او الشاهد والمرأتين فالمرفوع به عدم جواز الحكم لشاهد ويمين وقوله واستشهدوا شهيدين لا يدل عليه الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فهو حكم عقلى فلا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وانت خبير بان هذا كالتخيير بين واجب معين وغيره كما عرفت وزيادة ركوع على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين انفسهما لعدم تناول النسخ الافعال اذ لا تعلق له بها على ما عرفت وايضا هما

بوددم

اذ هما بعد الزيادة واجبتان شرعيتان لم يرتفعا ولا نسخا الاجزائهما ولا لوجوبهما لبقاء وجوبهما فيكون الاجزاء تابعا لنفى الركعة المعلوم بالعقل ثم صوابه الزيادة نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين اذ هو حكم شرعى فلا يقبل فيه خبر الواحد وفيه ان الزيادة قد تثبت بحرمتهما بدليل شرعى ثم ارتفع بوجوبها كما فيكون نسخا للتحريم لو قلنا ان الاجزاء حكم شرعى كانت الزيادة نسخا لاجزاء الركعتين بدونها تامل ولو زيدت ركعة فى الصبح بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم نسخت اى الزيادة وجوب التحلل بالتسليم عقيب الركعتين على القول بوجوبه او نسخ كونه اى التسليم ندبا ان قلنا بندبيته وهما حكم شرعى فلا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو فى الطهارة ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لاجزائها ولا وجوبها لانها ترفع نفى وجوبه اى وجوب غسل العضو الزائد عقلا اى الوجوب الثابت بالعقل فلو ابتداء عبارة وفيه نظر لان الطهارة قد كانت من قبل الزيادة رافعة للحدث ومبيحة للدخول فى الصلوة ومس كتابة المصحف وتلك احكام شرعية كذا فى الشرح قلت يمكن دفعه بان كونها رافعة ومبيحة بعد الزيادة لوجوب ذلك العضو وكونها ما نعة ومبيحة تابع لنفى وجوبه ونفى وجوبه لم يعلم فكذا ما يتبعه كما تقدم نعم يمكن ان يقال ان غسل ذلك العضو الزائد بنية كونه من اجزاء الوضوء كان حراما ثم صار واجبا فيكون نسخا للتحريم تامل ولا يخفى عليك انا لو قلنا بالموالاة بين غسل الاعضاء بمعنى المتابعة امكن القول بنسخ الزيادة لوجوبها قبل غسل الاعضاء دون الزائد كان محرما ولم يبق الان محض والاجزاء حكم شرعى وقد ارتفع واجيب بان الاجزاء يدل على الامتثال بفعله وعدم توقفه على شرط اما الامتثال بفعله فلم يرتفع واما عدم توقفه على شرط اخر فمقدار تفع لكنه ليس حكما شرعيا بل هو مستند الى حكم البراءة الاصلية ولا يخفى عليك ان مثل هذا التقرير يجرى فى الاحكام الشرعية المذكورة ايضا فيوجه معنى كون الطهارة رافعة للحدث ومبيحة للدخول فى الصلوة ومس كتابة القران بدون الزيادة تحقق هذه الاحكام عاد ترتبها عليها وعدم توقفها على شىء اخر والاول لم يرتفع انما المرتفع عدم توقفها على شىء اخر ليس حكما شرعيا تامل ولو زيد فى الصلوة فعلا فان كان محرما قبل فهو نسخ لحرمته لا للصلوة وان لم يكن محرما فليس بنسخ لانه رفع الحكم الاصلى كما قيل وفيه نظر لانه وان لم يكن محرما لكن لا شك انه كان

ادخالها بعد الزيادة تابع لوجوب ضم ركعة اخرى وهو يرفع الاكتفاء وجوبهما

تابع م

محرما بلحاظ بنية انه من افعال الصلوة قبل ايجابه فاذا وجب كان نسخا لتحريمه على انه يجوز ان لا يكون محرما ويكون مندوبا او مكروها فاذا وجب كان نسخا لحكم شرعى وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله تع واتموا الصيام الى الليل الثابت بالشرع لان المفهوم من الاية ان الليل طرف وغاية للصوم لما مر من كون الى للغاية وضعا فايجاب الصوم مثلا الى غيبوبة الشفق يخرج اول الليل عن كونه لمناهم ان الخطاب الشرعى قد افاده فيكون نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال تع صوموا النهار ثم يوجب صوم بعض الليل فانه اى قوله ذلك يرفع حكما عقليا اذ الزيادة رافعة لنفى وجوبها وهو حكم عقلى اذ لا تعرض فى النص لصوم الليل بنفى ولا اثبات وانما النفى بالاصل وهو عقلى فلا يكون نسخا فجاز اثباته بخبر الواحد قال المص فى تبر وفيه نظر فانه لا فرق بين صوموا النهار وصوموا الى الليل ثم ان قلنا بان الحكم فيما بعد الغاية يجب ان يخالف ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا بخلاف قوله صوموا النهار وهذا حاصل ما ذكره ثم قال والتحقيق ان الغاية هنا ان كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا وان كان لوجوبه لم يكن نسخا واثبات بدل الشرط يرفع نفى كون البدل شرطا مثلا لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين افاد كون الصلوة مشروطة بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة بدلا عن ذلك لم يكن الامر الثانى رافعا كون ذلك الاخر شرطا لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه عن كونه شرطا الا بدلالة المفهوم ولا نقول بها لامكان تعدد شرط الحكم الواحد وانما يدل على دفع شرطية الاخر وهو اى ذلك النفى حكم عقلى اذ النفى انما هو للاصل فلا يكون نسخا فيقبل فيه خبر الواحد قال الشارح وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعى واثبات شرط اخر يدفعه فيكون نسخا انتهى ويمكن دفعه بانا لا نسلم ان خاصية الشرط ان يكون عدمه على اى وجه كان موجبا لعدم المشروط بل يكفى ان يكون عدمه موجبا لعدمه على بعض الوجوه على نحو ما قالوا فى الواجب المخير كما على بعض الوجوه وما نحن فيه كذلك لانه لو عدم مع بدله اوجب عدم المشروط وهو بالجملة هنا راجع الى مسئلة التخيير بين واجب معين وغيره كما مر هذا كله حكم الزيادة فى العبادة واما النقصان عنها فاشار اليه بقوله

مثلاً

البحث العاشر نقص العبادة سواء كان جزئها او شرطها مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او
يبطل اشتراط الطهارة فيه نسخ للمنقوص وهو الجزئية والشرطية اتفاقا وليس نسخا لما لا يتوقف
عليه العبادة اتفاقا كسنة من سنن الصلوة كستر الناس ما لو توقف على تعيين الامام وهل يكون
اى النقص نسخا للمجموع جميع اجزائها ام لا فقيل ليس بنسخ لها وقيل نسخ لها وقال عبد الجبار ان كان
جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا وفصل السيد المرتضى رح تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقى من
العبادة بعد النقصان سواء كان نقصان جزء او شرط متى فعل لم يكن له حكم فى الشريعة ولم
يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين من صلوة الظهر مثلا فهذا النقصان نسخ والا اى وان
لم يكن كذلك فلا اى فلا يكون نسخا كما لو نقص من الحد عشرين فان الباقى بعد النقصان متى فعل جرى
مجرى فعله قبل النقصان بخلاف الاول فنسخ الركعتين اى نقصهما يغير حكم الصلوة الشرعية فانها
لو فعلت بعد النسخ على الحد الذى كانت تفعل عليه من قبل بان كانت جامعة للشرائط لم يجز
وجرى وجودها مجرى عدمها فجملة الصلوة اى جميع اجزائها منسوخة وليس النقصان نسخا للبعض
وابقاء للباقى فان الركعتين الباقيتين ليستا بعض الصلوة وانما هى عبارة اخرى ولا لكان من
صلى الفجر ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع
انه خلاف التقدير وكذا الحال فى الشرط وانت تعلم ان لفظ العبارة فى قولنا لا يتوقف
العبادة عليه لا معنى له الا لاختلاف ذكره فيه اليس نسخا فلا مدخل له فى هذا المقام وكانه من طغيان الاقلام
وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق بعد اسقاطه على ما كان عليه قبله ولو
نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة لانها لو فعلت على ما كانت قبل النسخ لم تكن
مجزية كما فى نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فان الصلوة لو ادى متوجها اليه
اى الى بيت المقدس لم تجز وكان وجودها كعدمها اما لو اسقط الشارع وجوب التوجه
الى بيت المقدس بالتخيير للاستقبال الى ما كان اولا ماموراً بالتوجه اليه وهو البيت المذكور
فهو نسخ للصلوة ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا ماموراً بالتوجه اليه لم يجز وحاصله انه لو
نسخ استقبال بيت المقدس مثلا فهو نسخ للصلوة سواء كان بالامر بالتوجه الى غيره كالكعبة فلا

او تحريم التوجه

او تحريم التوجه ولو تسويغه الى الغير والعبارة غير واضحة والمقصود واضح والامر سهل او لو خير الشارع
بين جميع الجهات فى التوجه اليها لم يكن اى ذلك التخيير نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان اولا يتوجه
اليه اجزءه وانما نسخ التعيين ومراده بنسخ التعيين ابطاله وازالته ولو اريد النسخ بحم لنا فى قوله
فيما سبق ان التخيير بين واجب معين وغيره لا يكون نسخا هذا واعلم ان المحقق اختار فى زيادة
النقيصة ليس نسخا هذا واستدل عليه بان المقتضى للكل ان كان متناولا للجزئين معا فخروج
احدهما لا يقتضى نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص واجاب عن احتجاج السيد المرتضى بالمنع من
استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا للوجوب الكلى من حيث هو كل وكون الركعتين
الباقيتين غير مجزين من الثلث بل عبادة اخرى ممنوع ولهذا لا تفتقر وجوبها الى امر جديد يدل على وجوبها
وهو خلاف الاجماع وانما نسخ الصبح عند الاتيان بالثلث لادخال ما ليس فى الصلوة فيها احتج من
قال انها نسخ مطلقا بان الصلوة قد ثبت تحريمها بغير الركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها الى وجوبها
بدونها واجيب بان المفروض انه لم يتجدد وجوب بل ابطل الوجوب فقط والثابت هو الوجوب
الاول والزيادة باقية على الجواز الاصلى وانما الزايل وجوبها فلعل نقل من تحريمها قبل انما نسخ بغير الركعتين
وبغير طهارة وجوازها بغير [illegible] لا يلزم النسخ اذ هو لا بد وان يكون رفع الحكم الشرعى اى حكم شرعى
مضادا وان ارتفع حكم شرعى لكن لا الى حكم شرعى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مع كونه نسخا اتفاقا لما
تقرر من انه يجوز النسخ لا الى بدل لا تساعده التعريفات المذكورة للنسخ وايضا على تقدير صحته
يلزم كون الركعتين الزايلتين من منسوختين مع انه خلاف الاتفاق كما عرفت ثم يمكن ان يجاب بان
تحريمها بدون الركعتين يرجع فى الحقيقة الى تحريم ترك الركعتين ووجوب الركعتين لازم للنسخ
الركعتين ولا نزاع فيه على ما عرفت وكذا تحريمها بدون الشرط راجع الى كون الشرط واجبا فاللازم
نسخ وجوب الشرط وهو متفق عليه انما النزاع فى كونه نسخا للباقى والمشروط فالمراد من قولنا ما
يكون نسخا للعبادة انه هل هو نسخ لها بجميع اجزائها ام لا كما اشرنا اليه والا نكون الاول يرتفع بارتفاع
اجزائها لا يقبل النزاع والينا ما المعرف فى الجواب وعن احتجاج المرتضى تامل البحث الحادى
عشر فى بيان طريق يعرف به ويتميز الناسخ من المنسوخ يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره

النسخ

بالتنصيص عليه اما من الرسول او من الامام المعصوم او من اجماع الامة سواء كان صريحا بان يقول هذا
ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او لم يكن صريحا بان ذكر ما يستنبط منه ذلك كما اذا يعلم بالنص تحويل
القبلة من بيت المقدس الى الكعبة او بالتناقض مثل الآن خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات الواحد
للعشرة مع معرفة المتأخر منهما اما فيهما او تحقق باقى شرايط النسخ وعلم التاريخ قد يكون من جهة اللفظ
صريحا وقد يكون نحوا للفظ ما يدل عليه كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور والا فزوروها
وقد كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها ويقبل قول الصحابى فى ان هذا
الخبر متأخر عن ذاك ويحكم بان السابق منسوخ واللاحق ناسخ كما يقال هذا فى غزوة بدر وهذا
فى غزوة احد وهذا فى خامس الهجرة وذاك فى سادسها وكذا اذا روى احدهما متقدم الصحبة للنبى
وكذا الاخر متأخر بصحبته له وانقطعت صحبة الاول عند ابتداء صحبة الاخر كان ما روى الاخر ناسخا
ولا يقبل قوله اى قول الصحابى فى انه اى الخبر ناسخ وكذا لا يقبل قوله لو قال انه اى الخبر منسوخ
لجواز كون قول ذلك عن اجتهاد لا نقلا عن النبى صم فلا يجب اتباعه سواء عين الناسخ كما لو قال هذا
منسوخ بكذا كما لو قال فى قوله عم انما الماء من الماء نسخ لقوله اذا التقى الختانان الحديث او
ابهمه اى ابهم الناسخ بان قال هذا منسوخ خلافا للكرخى فى قبول الثانى وهو ما اذا ابهم الناسخ محتجا
بانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق بخلاف الاول لجواز استناده فى ذلك الى الاجتهاد وفى الفرق
ضعف لجواز ظهوره فى ظنه لا فى نفس الامر ثم اذا تعارض متواتران فقبل احدهما نقال هذا ناسخ
لذلك لا يسمع فيه نظر من حيث انه نسخ للمتواتر بالاحاد او نسخ بالمتواتر والاحاد كونه ناسخا الظاهر عدم
القبول اذ قوله هذا ناسخ لذلك يحتمل ان يكون على سبيل الاجتهاد لا نقلا عنه وليس على المجتهد تقليد
مجتهد اخر فى اجتهاده وان كان صحابيا اللهم الهمنا الاجتهاد فى الاحكام الشرعية وجنبنا الخطا
فى القواعد الفقهية واغفر لنا الهفوات النفسانية والعثرات الشيطانية بمحمد واله والحمد لله
على نعمائه اولا واخرا وصلوته على نبيه واله باطنا وظاهرا وهذا اخر الجزء الاول من غاية
التقريب فى شرح التهذيب ختم الله لنا بالخير وتقبله وجعله خالصا لوجهه الكريم
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد التاسع

المقصد التاسع من مقاصد الكتاب فى الاجماع وفيه مباحث الاول فى تحققه اى ثبوته وامكان
وحجيته اما الاول فلم يتعرض المصنف له ليل عليه وخالف فيه النظام محتجا بان الاتفاق ان كان عن
قاطع فالعادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل واغنى عن الاجماع ولما لم ينقل علم انه لم يوجد وان كان
عن ظنى فانه يمتنع اتفاق الخلق عليه لاختلاف القرائح وتباين الانظار وذلك كاتفاقهم على اكل
الزبيب الاسود فى زمان واحد فانه معلوم الانتفاء ورد بمنع اقتضاء العادة لنقل القاطع اذ قد
يستغنى عنه بحصول الاجماع الذى هو اقوى لعدم تطرق النسخ بالنسبة اليه وايضا قوله لو نقل لاغنى عن
الاجماع ممنوع اذ قد يكون الشئ ادلة متعددة للتاكيد واختلاف القرائح والانظار انما يمنع فيما يدق ويخفى
فجاز كون الظنى جليا ومنهم من سلم امكانه ووقوعه ومنع من العلم به محتجا بعدم الطريق اليه اذ ليس
معلوما بالوجدان ولا بالحس ولا بالنظر العقلى والخبر يستحيل ثبوته عادة اذ هى قاضية بعدم انفاق
ثبوته عن كل واحد من علماء الشرق والغرب بانه حكم فى المسئلة الفلانية بالحكم الفلانى ومن
اين وجدنا نجزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل اقوالهم مع جواز خفاء بعضهم لتقية
او غيبة او غيرهما ورد بانه تشكيك فى مصادمة الضرورة فانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع
على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم ونقله الينا فيتحقق العلم بالاجماع فى
الجملة واما الثانى فقد اشار اليه بقوله وهو فى اللغة لمعنيين العزم يقال اجمع فلان على فلان اذا عزم
وقيل جاء اجمع فلان كذا بدون على فى معنى عزم على كذا ومنه قوله فاجمعوا امركم وقوله عم لا صيام
لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وحقيقته
صاروا ذا جمع كما يقال البن واتمر اى صار ذا لبن وتمر وفى الاصطلاح عبارة عن اتفاق اهل الحل
والعقد اى ارباب الاطلاق والمنع كالاباحة والحظر والمراد بهم على ما ذكر المجتهدون فلا عبرة
باتفاق العوام وعلى هذا المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل الدالين
عليه وقوله من امة محمد صم يخرج اتفاق مجتهدى الشرايع السابقة وقوله على امر من الامور
مطلقا ليعم الشرعى وغيره فيدخل اتباع اجماعهم على امر الحروب ونحوه وقيل بعضهم الامر الدينى
واخرون بالشرعى واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وهو اخص من الدينى لتناوله

مثل الحكم بوجود الصانع وحقيقة نبوة النبي فانهما غير متوقفين على السمع وخرج بغير الديني مثل
السقمونيا مسهلا وكذا الديني الذي يدرك بالعقل والحس المفيدين لليقين لان الدليل على العقلي هو
العقل لا الاجماع وان فرض بخلاف الشرعي لجواز ان لا يكون مستند الاجماع ثم قطعيا فالمعنى فالاجماع
يفيد القطع والامر الحسي ان كان ماضيا فالاجماع عليه اخبار فلا يكون من الاجماع المخصوص بامة
محمد ولا تشترط فيه الاجتهاد وان كان مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة فهو ايضا لا
يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي ع فاجماعهم انما يعتبر من حيث انه منقول
عمن شانه كذلك يرجع الى المحسوس الماضي لا من حيث انه اجماع على هذا الامر المستقبل لانهم لا يعلمون
الغيب كذا قيل وفيه نظر لان العقلي قد لا يكون قطعيا فالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة و
كثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط
المجتهد من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته وفسر المص والشارح اهل الحل والعقد بالمجتهدين
بالاحكام الشرعية قال وفيه نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم
يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع
المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي شرعي او لغوي ليس اجماعا او لا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين
في الكلام او اللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا قلت كانه فهم
من الاحكام الشرعية الفرعية وليس كذلك بل يجب حمله على ما يتعلق بالدين بقرينة ان الاجماع
من الادلة الشرعية ولا خفاء ان ما يتعلق بالدين يتناول الاعتقادي وح يراد بالمجتهدين اعم
من المجتهدين في الامور الكلامية او غيرها ويكون المقصود في هذا الفن قسما من الاجماع على انا
لو حملنا الشرعية على ما يخص بالفروع والمجتهد على الفقيه على ما هو المتبادر في هذا الموضع
امكن وح يعلم اتفاق اهل الكلام وغيرهم بالمقايسة تامل وقيدنا في التعريف بقيد في عصر
حال من المجتهدين بمعنى زمان قل او كثر ولا بد منه ومن تركه انما تركه لوضوحه والا يلزم عدم
انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع جميع المجتهدين الا ح لكن التصريح به اليق في
مقام التعريف واما الثالث فقد اشار اليه ايضا بقوله وهو اي الاجماع حجة عند جميع

اهل

اهل الملل الا النظام والخوارج اما عندنا اي عند الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان
عن انقضاء التكليف كما بين في محله وهو سيد امة محمد فاذا فرض اتفاقهم اي اتفاق الامة
دخل الامام فيهم فيكون اي ذلك الاتفاق حجة لا باعتبار انضمام قول الغير بل قوله وحده
حجة سواء وافقه الباقون او خالفه الباقون بل باعتبار ان اتفاقهم حجة كاشف عن قوله فحجيته
عندنا من حيث اشتماله على قول المعصوم وعند غيرنا هو اجماع من حيث هو من غير تعرض للمعصوم بل
لو فرض عدمه ومن هنا جعلوا الشيعة من القائلين بعدم حجية الاجماع وليس بصحيح وانما الخلاف
في الحيثية واما عند الجمهور فلقوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاحتجاج به ان الله تعالى جمع بين
مشاقة الرسول ع وهي مخالفته المحرمة وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيكون متابعة
غير سبيل المؤمنين محرمة والا لما جمع بينها وبين المشاقة المحرمة في ترتب الوعيد عليه لامتناع ترتبه
على المباح ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول او فتوى تخالف قولهم او فتويهم فيجب اتباع سبيلهم
اي اتباع قولهم وفتويهم اذ لا يخرج عن القسمين فاذا حرم احدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب
الآخر وهو اتباع سبيلهم وهو المراد بالاجماع وهو المط لا يق جاز كون السبيلين اخصين
تحت اعم فيمكن تركهما باتباع اخص ثالث لانا نقول ذلك غير سبيلهم ايضا ولقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا اي عدولا نقلا عن ائمة اللغة ولقوله ع خير الامور اوسطها اي اعدلها
وانما كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطا اذ من عدله الله تع يكون معصوما اذ هو عالم بالسر و
العلانية بخلاف تعديلنا فان علمنا بالخطايا الخفية وفيه نظر اذ لم لا يجوز ان يكون في هذه الامة
خطاء وعصيان والامر بخلافه واجيب بان المراد انه عند اتباعهم لا خطاء فيهم ولا عصيان
قلت تعديل الله يقتضي عدم ارتكاب المعصية لا عدم الخطاء المؤدي اليه الاجتهاد اذ هو ليس
بعصيان اذ ليس من الكباير ولا من الصغاير ولذا يكون المجتهد ماجورا وان اخطا فان قلت لا يجوز
اجماعهم على ضلالة للحديث والخطاء ضلالة قلت لا نم ان الخطا الاجتهادي ضلالة ولقوله تع
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم اي كل معروف

المخالفين

وكل منكر لان اللام فيهما للاستغراق فلو جاز اجماعهم على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه
نظر اذ الخطا الاجتهادي ليس بمنكر بل يجب على المجتهد الامر بما اداه اليه اجتهاده ولم يعلم انه وان
كان خطاء في الواقع بل يأثم بالترك والمستفتي لا يتاتى فعل منكرا وذلك ظ ولقوله ع لا تجتمع امتي
على الخطاء وهو متواتر في المعنى وان لم يتواتر في اللفظ لان نقل هذا المضمون بعبارات مختلفة
وكل واحد منها وان كان احادا الا ان القدر المشترك بينها صار متواترا كما في تواتر في المعنى فيفيد
العلم كما سيجيء وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير المحققين على الخطا فلا يمكن اجتماعهم على
حكم شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون اجماعهم الا عن قاطع في الحكم المجمع عليه فيكون الحكم حقا وعلى
هذه الحجج اشكالات اشار المص الى بعضها فقال ولنا على الوجه الاول وهو الاستدلال بقوله
تع ويتبع غير سبيل المؤمنين اه بان اشتراط تبيين الهدى في المعطوف وهو اتباع غير سبيلهم
كالمعطوف عليه وهو مشاقة الرسول فكما ان ترتيب الوعيد على المعطوف عليه مشروط به كذا في ترتبه
على المعطوف اذ المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة واللام في الهدى للاستغراق عند الخصم فلا
يحصل التوعد على اتباع غير سبيلهم الا بعد تبيين جميع انواع الهدى ومن جملته الدليل الدال على
الحكم وهو الذي جعل سندا للاجماع فح اذن لا يحصل ذلك للمخالف فلا يكون المخالفة ح حراما و
اجيب بان المراد بالهدى دليل التوحيد والنبوة لا جميع الكمالات الدلايل الاصولية والفرعية
والا لم تكن المشاقة في عهده ع حراما اذ لا تبيين في عهده لجميع الادلة وح يكون مخالفة الاجماع
بعد انعقاده حراما وان تبين للمخالف الدليل الذي اعتمد عليه المجمعون وفيه تامل اذ لا يخفى
ان مرجع الاشكال المذكور الى منع ترتيب الوعيد على اتباع سبيل المؤمنين مط وسنده
جواز اشتراطه بالشرط الذي في المعطوف عليه فنقول صاحب المنهاج لا نم الا وجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في جميع الوجوه خارج عن الادب وثانيا بان الاية توجب حرمة اتباع
غير بعض ما غاير بعض سبيلهم لان السبيل مفرد ليس عنده للعموم وكذا لفظ غير ليس لا تفيد
لافرادها فالاية توجب حرمة اتباع بعض ما غاير بعض سبيلهم وهو السبيل الذي صاروا
به مؤمنين والذي يغايره هو الكفر ويؤيده ذلك نزول الاية في شان المرتد واجيب بان لفظ غير

عليهم

عام

عام لجواز الاستثناء كما يقال من اطاع امر غيرك فاضربه الا امر اخي وسبب النزول لا يخصص اذ العبرة
بعموم اللفظ فاجاب المص عنه في يه بانه على تقدير تسليم العموم ليسقط الاستدلال ايض لان التعقيب
لمن اتبع كلما كان مغايرا الكل ما كان سبيلا للمؤمنين استحق العقاب وهو لا يقتضي ان يكون
المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب بل الاية تدل على وجوب المتابعة في البعض وهو
حق فانه يحرم اتباع بعض ما غاير بعض سبيلهم وبعض ما غاير كل سبيلهم او كلما غاير بعض سبيلهم
وهو ما صاروا به مؤمنين وبينكل ايض لان مفهوما منه مفهوم قوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين
فيما به صاروا مؤمنين لانه المتبادر الى الفهم كما يفهم من قول القايل لا تتبع غير سبيل الصالحين
المنع من متابعة غير سبيلهم فيما صاروا به صالحين لا في كل شي حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا دخل
له في الصلاح والذي يغاير ما صاروا به مؤمنين هو الكفر وبينكل ايض لان السبيل المراد به هنا الدليل
اي دليل الاجماع وليس المراد به اتفاقهم لان السبيل لما تعذر حمله على ما وضع له حقيقة وهو طريق المشي
وجب حمله على اقرب المجازات وهو الدليل لمشاركته اي مشاركة الدليل الطريق في الايصال الى المط
اذ الحركة في المقامات موصلة الى المط كالحركة في الطريق فحصل كمال المناسبة بينهما فالتجوز فيه
اتم من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه لتصحيح التجوز بها خاصة فاحتج عن هذا بان الدليل
قول الله وقول رسوله وح يكون مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل عين المشاقة فيلزم التكرار في الاية
والاصل عدمه فيحمل على الاتفاق واطلاق السبيل على ما يختاره شايع كقوله تع قل هذه سبيلي
ادعوا الى الله اي معتقد الشخص مذهبه واعترض عليه الحنفي بجواز ان يكون دليل الاجماع القياس
او عامة او سنة غير قطعية فمخالفتها غير المشاقة فلا يلزم التكرار قال العبري وفيه نظر لان
مخالفة الاية عامة كانت او خاصة ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليل الذي
هو الاية قال البدخشي اقول لا نم ان مخالفة الظني من الكتاب والسنة مشاقة خصوصا
اذا كانت لتاويل ومقول ومخالفة القياس مخالفة الاية الظاهر ان اراد بالاية قوله تع فاعتبروا
ولا يخفى ان ذلك انما يصح لو انكر القياس لا اذا خالف قياسا خاصا على ان دلالة فاعتبروا على اصله
غير قطعي لما سيعرف من الاختلاف المشهور في المراد من الاعتبار وبينكل ايض لان الاية

كما سبق

من التجوز

على نقيض المطلوب وهو عدم حجية الاجماع اذ سبيل المؤمنين يراد به وجوب التمسك بالدليل الذي اثبت
المجمعون به الحكم وهو سندهم في الاجماع فاثبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم فوجب علينا الاتباع
في ذلك بان نثبته بذلك الدليل اي لا التمسك بالاجماع فلا يكون الاجماع ح حجة والاصل
عدم التخصيص ويشكل ايض بجواز ترك الاتباع راسا فلا يتبع سبيلهم ولا غير سبيلهم لعدم الملازمة
بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وبين وجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع
اي عدم اعتقاد الحكم المجمع عليه وعدم اعتقاد خلافه بان يبقى على حاله خاليا من الاعتقاد من
لم يصدر عنه فعل حتى يقال انه واجب او حرام فان العدم لا يتصف بالحرمة نعم الترك بمعنى كف النفس يتصف
بذلك لكن ذلك غير لازم هنا لانه قد يتحقق الترك بدون ذلك الوجه ولهذا يندفع ما اجاب به صاحب المنهاج
من ان ترك متابعة سبيلهم هو غير سبيلهم فيكون حراما فتدبر واجاب المعترض عنه في شرح الايضاح بان
شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع لاجل انه فعله فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لانه
غير المؤمنين فكانما اتبع غير سبيل المؤمنين اما من ترك لدليل على وجوب ذلك الترك او لانه لم يقم دليل
ثم على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم يكن متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد فلا يكون حراما
ويشكل ايض لاستغراق العموم الدال على متابعة المؤمنين في كل الامور والا لم ينتقض العموم اذ لو اتفقوا
على فعل مباح فاما ان يجب علينا اتباعهم فيه او لا يجب فان وجب تناقض لخروجه عن كونه مباحا
وان لم يجب فالمطلوب وهو ثبوت انتفاء العموم فيكون مخصوصا باتباع بعض سبيلهم كالايمان
مثلا فلا يدل على حجية الاجماع واجاب عنه صاحب المنهاج بان وجوب اتباع المؤمنين كوجوب متابعة
الرسول ص وكما خص فعل المباح عن الثاني خص عن الاول وبقي العام فيما عداه حجة واجيب ايضا
بان المتابعة الاتيان بمثل الفعل على الوجه الذي فعله ذلك الغير واجبا كان او مباحا فان الشارع
لو تم العموم لدل على كون اتباع اي حجة كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم
فيه تامل لان مدعى الخصم وجوب اتباع سبيلهم وحرمة اتباع غيره مع العلم بكونه سبيلا او غيره قطعا
تامل قال المرتضى ره انها اي الاية تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه وهو من يكون باطنه
موافقا لظاهره قطعا ولا تدل على وجوب اتباع من يكون بالعكس بخلاف ظاهره ولو جوزنا ذلك اعنا

تحقق ذلك اي العلم في المعصوم اما غيره فلا لعدم القطع بموافقة ظاهره لباطنه وهو حسن قلت
ويشكل ايضا بان مشاقة الرسول وان استقلت وحدها في استحقاق التعذيب لكن يجوز ان
يكون وحدها ضمهما مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشاقة فترتيب الوعيد على المجموع من حيث
ان المخالفة لذلك محرمة الذي بالضم الى المشاقة لا من حيث هي كذلك فان قلت الاصل استقلال كل
منهما والتوقف يتوقف على شرطية المشاقة او عليتها فمن ادعى فعليه البيان قلنا لا نم ان الاصل
ذلك كيف وهو على خلاف ما هو المعهود من الادلة وجلي فله كذا وكان القياس ان لا يستقل شيء منهما بترتيب
الجزاء عليه الا انه هنا لاوجه ما يدل على استقلال الاول بدون الثاني فيبقى عدم استقلال الثاني
بدون الاول على ما كان فان قلت يوجد دليل على استقلال الثاني بذلك ايض وهو قوله ص من
خالف الجماعة مات ميتة جاهلية وغيره من النصوص قلنا هو استدلال اخر لا استدلال بما نحن فيه من الاية
ولانه على ترتب الوعيد المذكور في الاية على المخالفة كذا افاد البدخشي ويشكل الثاني وهو
قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا اه بانه وصف الامة بالعدالة لتسليم وصف كل واحد منها
بها اي بالعدالة وهو بط اجماعا وح اما ان يراد بالوسط غير العدل فتسقط دلالتها على المدعى او يراد به
بعض الامة ونحن نقول بموجبه ونحمله على المعصوم لانه معلوم العدالة ولو حمل البعض على غير المعصوم
لم تثبت حجية الاجماع لجواز ان لا يكون ذلك البعض من اهل الحل والعقد ولا تدل عدالته على كون
اتفاق اهل الحل والعقد غير خطا ويشكل ايض بان الاية لا تدل على عدم صدور الذنب منهم لان
غايتها العدالة ليكونوا شهودا على الناس والشهادة لا تؤثر فيها الصغاير فجاز كون اجماعهم على
الخطا من جملة الصغاير واجيب عنه بان الاصرار على الصغاير مناف والمجمعون مصرون على اجماعهم
وقد عرفت الجواب ويشكل ايضا بعدم دلالتها على وجوب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم
حجة لان شهادتهم على الناس في الاخرة كما دلت عليه الاية فهو وقت الاداء وشرط الشهادة لا
يعتبر وقت التحمل وانما يعتبر وقت الاداء والعدالة التي هي شرطها تتحقق هناك اي وقت الاخرة
واجيب بانه لو صح ان يكون ح لا مزية لامة محمد ص على غيرها مع ان الاية سيقت لمدحهم فان
جميع الامم عدول في الاخرة لا سيما الراكب الخطار فاما او يشكل الوجه الثالث فهو التمسك بقوله

تع كنتم خير امة اخرجت للناس اه بان ظاهرها اي ظاهر الاية تقتضيان الامرين والناهين بعض الامة و
الا لزم وصف كل واحد منها بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان المفرد المعرف بلام التعريف لا يدل
على العموم وايض لا يلزم من كونهم امرين بالمعروف قيامهم به ولا من كونهم ناهين عن المنكر عدم فعلهم
له كيف وقد قال الله تع اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم تامل واعترض الذي احتجوا به رابعا
قول النبي ص لا تجتمع امتي على خطاء من باب الاحاد فلا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من
الادلة القطعية عندهم ودعوى تواتر المعنى كما ادعوه يقتضي اشتراط التواتر وهو بلوغ المخبرين حد التواتر
في الطرفين والوسط كما سيجيء فلا بد من بلوغ المخبرين بتلك الالفاظ المذكورة حد التواتر في
الطرفين والواسطة واشتمال كل من الالفاظ على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما
الاول فلعدم الانتشار والثاني يتوقف على بيان كون كل واحد من تلك الالفاظ دالا على كون
الاجماع حجة دلالة قطعية لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض الاحاد لم يحصل الغرض لجواز كونه هو
الصحيح وما عداه كذبا او يكون المراد منه خلاف ظاهره فلا يلزم القطع بمفادها وذلك كالمتواتر اللفظي
الظاهر المعنى فانه وان كان قطعي الاسناد لكنه لما كان ظني الدلالة لم يحصل القطع بما دل عليه هكذا
ذكروا ولا يخفى عليك هذا انما يرد على من قصد بالاستدلال بالخبر اثبات كون الاجماع حجة قطعية
لا على من كان قصده اثبات الاجماع حجة في الجملة فانه وان اعترف بعدم تواتره مطلقا لكنه يفيد
الظن بكون الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل لان دفع الضرر المظنون واجب الا ان هنا منع قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين فهو لا يتاتى على تقدير منعها وهذا اشكال عام على تقدير منع القاعدة وهو
ان هذه الادلة غايتها الظهور لما فيها من الاحتمالات كما عرفت والتمسك بالظاهر انما يثبت با
لاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به
فيصير دورا واعلم ان المعترض ترك الجواب عن الخامس لظهوره فتامل كيف ومن عدا المسلمين مجمعون على
الطعن في الاسلام وهو من عظيم الخطاء وهم اضعاف المسلمين فان قلت اجماع من علماء المسلمين
على تخطئتهم اجماع عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير فيصعب معرفة
القاطع من غيره بخلاف الشرعيات اذ الفرق بين القاطع منها والظني بين لا يشتبه على اهل

وهو نقيض الوجه ان يحمل البعض على المعصوم ويشكل ايض بانه لا دلالة له فيها على كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر م

العلم قلت التمييز الشرعي قد يكون عقليا كان المطالب الكلامية ونحوها فيشتبه الصحيح بالفاسد فيه
فان الاجماع على حدوث العالم كالاجماع على قدم العالم اجماع على امر شرعي ايضا الا ان المجمع عليه
غير صحيح وكذا الاجماع على عدم حقية شريعة النبي ص وبالاتفاق من جميع الفرق المغايرة للمسلمين على
بطلانها وبالجملة فالعادة لا تحيل اجتماع الخلق الكثير مع خلوه عن معصوم على الخطاء الاجتهادي فانما تحيل
اجتماعهم على الخطاء في امر محسوس كالمتواتر كما ستعرف **البحث الثاني** قال السيد المرتضى ره لا يجوز
احداث قول ثالث بعد اختلاف الامة على قولين سواء رفع حكما مجمعا عليه ام لا للعلم بان
احد القولين الاولين حق اذ التقدير ان الامام المعصوم قائل باحدهما اي باحد ذينك القولين
فاذا فرضنا انقسام الامة جميعا على قولين فيكون الثالث بط وكذا القول الثالث باطل ايض واما
الجمهور القائلون بعدم اشتراط دخول المعصوم فقد جوزه اي جواز احداث الثالث بعضهم اذا
لم يشتمل ذلك الثالث على رفع ما اجمعوا عليه اي اهل القولين مثاله ما لو قال بعضهم باعتبار
النية في جميع الطهارات وقال الباقون بعدم اعتبارها في الجميع فلو جاء ثالث وقال باعتبارها
في البعض وبعدم اعتبارها في البعض الاخر لم يرفع المجمع عليه لموافقته كلا من الفريقين في بعض
ولا يذهب عليك ان ذلك انما يتم اذا لم يفصلوا حقيقة او حكما على عدم الفرق وان اشتمل على
رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كحرمان الجد عن الميراث بعد قول بعضهم بتخصيصه بالارث لو اجتمع
مع الاخ وقول بعضهم بمقاسمته الاخ فانه قد انعقد الاجماع على توريثه فالقول بالحرمان
يرفع ذلك الاجماع فيمتنع بخلاف الاول اذ لا يلزم منه اي من القول الذي لم يشتمل على رفع ما
اجمعوا عليه مخالفة الاجماع بخلاف الثاني كما عرفت فقول المص كحرمان الجد اه مثال للممتنع
لا للجائز فتدبر ومنعه اي احداث الثالث اخرون مط للاجماع من كل منهما اي من الفريقين على وجوب
الاخذ بقولهم اي بقول انفسهم او الاخذ بالقول الاخر الذي قاله الفريق الاخر وذلك
اجماع منهم على التخيير وهو اجماع على انه لا يجوز الاخذ بالثالث فاحداثه رفع لاجماعهم واجيب
بان اتفاقهم على القولين كان مشروطا بعدم القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدم قرار
الاجماع بل لو قيل هذا اورد بعينه على الاجماع الوحداني اي الاجماع على القول الواحد فيتوانهم

اجمعوا التمسك بالاجماع على القول الواحد لشرط ان لا يظهر الثاني فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف
واجيب بانه وان كان ذلك جائزا عقلا لكنهم لم يعتبروا هذا الشرط في الاجماع على القول الواحد بالاجماع
اذ الكل قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط لا يقال ان صحة هذا الاجماع انما يتم لو لم يعتبر هذا الشرط
فلو توقف هذا الشرط عليه لزم الدور وتوضيحه ان ثبوت الاجماع يتوقف على عدم اعتبار
هذا الشرط والا لجاز خلافه عند ظهور القول الثالث فلا يكون اجماعا وعدم الاعتبار ثابت بقول
اهل الاجماع واجماعهم على ذلك وصحة ما يتوقف على ثبوت اصل الاجماع وهو دور لانا نقول لا
نم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم وقولكم والا لجاز خلافه قلنا غاية ذلك انه لا يبقى الاجماع
عند ظهور القول الثاني وهو لا يستلزم الا توقف بقاء الاجماع عليه لا ثبوته فلا يلزم الا
توقف بقاء الاجماع على ما يتوقف على اصل ثبوته وحصوله ولا نم انه دور ثم انه يجب بان احتجاج
المانعين لو تم لدل على ان كل ما تحقق القول الثالث رفع المجمع عليه البتة فلا يحسن جعله دليلا
على المنع مطلقا اي سواء استلزم رفع المجمع عليه ام لا وجوزه الآخرون مطلقا لان اختلافهم دليل على
ان المسألة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يجعل مانعا عنه ولانه لو لم
يكن جائزا لانكره لما وقع لكنه وقع ولم ينكر فلان الصحابة قد اختلفوا في زوج وابوين
وفي زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل في المسألتين وقال الصحابة للام ثلث ما بقي
فيهما واحدث ابن سيرين وغيره قولا ثالثا فقال ابن سيرين في مسألة الزوج بقول ابن عباس
وفي مسألة الزوجة بقول الصحابة وعكس تابعي آخر الحكم فيهما ولم ينكر عليهما احد والا لنقل واجيب ان
ذلك من قبيل ما لا يرفع ما اتفقوا عليه فيكون من الجائز ولذلك لم ينكر قيل هذا الجواب انما يتم
على رأي القائل بالفصل واما جواب المانع مطلقا فهو انه يجوز ان يكون احداث القول الثالث قبل
استقرار الصحابة على القولين او بعده لكن المخالفة انما وقعت في وقت اتفاقهم على القولين
فلم يلزم الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نم توقف الدال على ما نقل وفيه تأمل ويمكن ان يقال ان
مورد النزاع انه اذا استقر الرأي في مسألة على قولين واحدث من بعدهم قولا ثالثا
فيها سواء كانت وحدة المسألة حقيقة او حكما وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ مسئلة الزوجة

ومسئلة

ومسئلة الزوج مسئلتان متغايرتان حقيقة وحكما فليتأمل **تنبيهان الاول** الظاهر ان ذكر القولين
في فرض المسألة على طريق التمثيل لانه اقل ما يتحقق المسألة به والا فاذا اجمعوا على ثلاثة اقوال
ثم احدث من بعدهم قولا رابعا فالاقوال فيها ايضا كذلك **الثاني** لا يتوهم ان القول بالتفصيل احداث
قول ثالث لكون اهل العصر اختلفوا على قولين الجواز مطلقا والمنع مطلقا لجواز كون مذهب التفصيل مقارنا
للمذهبين الآخرين وليس حادثا بعدهما وايضا هو من القسم الجائز الثابت بالادلة واذا حكمت الامة بعدم
الفصل اي الفرق بين المسألتين بان قالوا لا فصل بينهما في جميع الاحكام او في الحكم الفلاني امتنع الفصل
بينهما وهو يقع على وجوه ثلاثة الاول ان يصرحوا بقولهم سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما اي في المسألتين
بان قالوا في المسألتين بالتحليل او فيهما بالتحريم او اختلف الحكم بان يحكم البعض بالتحليل فيهما ويحكم
الآخر بالتحريم فيهما اذا لم ينقل الينا منهم حكم معين فيهما لا حلا ولا حرمة فاذا ثبت حكم لاحد المسألتين
ثبت للاخرى البتة والا لزم رفع ما اجمعوا عليه وذلك باطل وكذا يمتنع الفصل ايضا اذا لم يفرق بينهما
اي بين المسألتين احد من الامة ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم اي دليله كالعمة و
الخالة في الارث فانه لم يفصل بينهما احد منهم بل كل من ورث احدهما ورث الآخر وطريق توريثهما
واحد وهو كونهما من ذوي الارحام حينئذ تحت ذوي الارحام الذين عناهم الله بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض وان لم ينقل الحكم بعدم الفرق واختلف الطريق اي طريق المسألتين اي دليلهما الذي
تثبت الحكم فيهما جاز الفرق كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة
يجوز الفرق بان يذهب احد الى تحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب وبالعكس لانتفاء الاجماع
الذي يمتنع مخالفته بل اللازم هو موافقة كل من الفريقين في مسألة وانتفاء لزوم ان من
يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اذ الموافقة في مسألة لا توجب الموافقة في غيرها اتفاقا
احتج المانعون مطلقا بان الامة اجمعوا على اتحاد المسألتين في الحكم لانهم لم يفصلوا فالفصل خلاف
الاجماع واجيب بانكم ان عنيتم انهم نصوا على الاتحاد فهو محل النزاع وان عنيتم انهم اتفقوا في المسألتين
بحكم واحد مع عدم التعرض لشيء آخر فلا نم ان الفصل خلاف الاجماع بل هو المتنازع فيه وعدم
القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل **البحث الثالث** يجوز الاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه وتقرير

المسألة انه اذا اختلف اهل العصر ثم اتفقوا هم او بعضهم عقيب الاختلاف فان كان ذلك قبل ان
يستقر الخلاف ويتعين المذاهب فهو جائز اتفاقا ويكون اجماعا وحجة واما بعد استقرار الخلاف
ففيه الخلاف والاكثر الجواز وعليه المحقق لكن قيل حجة وقيل ليس بحجة ودليل الجواز الوقوع وهو كثير
كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه واتفاقهم على دفن الرسول
موضع قبضه بعد اختلافهم عند وفاته واتفاقهم على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بعد اختلافهم
فيه وغير ذلك ومنعه الصيرفي محتجا بانه يلزم من تجويز ذلك انعقاد الاجماع على خلاف الاجماع الاول
وهو باطل وتوضيحه ان اختلافهم اجماع على جواز اخذ المجتهد بأي القولين اداه اجتهاده اليه فاذا
انعقد الاجماع على احد القولين لم يجز الاخذ بالآخر فيلزم نسخ الاجماع الاول وهو باطل مطلقا و
اشار الى جوابه بوجهين اشار الى الاول بقوله والاجماع اي الاول على تسويغ الاخذ اي اخذ المجتهد
بأي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما اي احد ذينك القولين فلما زال
الشرط بحصول الاتفاق زال المشروط ومثل هذا ليس بنسخ والى الثاني بقوله مع منعه اي منع الاجماع الاول
على تسويغ الاخذ بكل منهما وفيه نظر اذ كل من الفريقين يقول الآخر مخطئ انه يقول انه خطأ ولا
يقطع بتخطئة بناء على ان المسألة اجتهادية ليس فيها نص قاطع بل يجوز ان يأخذ الفريق الآخر بما
ادى اليه الاجتهاد بل يوجب ذلك اذ العمل بما ادى اليه الاجتهاد واجب وان كان مخطئا في
الواقع فالاجماع على تجويز الاخذ بأي قول ادى اليه الاجتهاد ثابت وانت خبير بانه لو تقرر هذا الجواب
كان اولى كما نقله غيره واجيب ايضا بان هذا اجماع مشروط بعدم استقرار خلافهم اذ في زمن الخلاف يجوز ذلك
لكل واحد وما ذكرتم يجري فيه بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا ولهم ان يفرقوا بين التجويزين بان
ذلك تجويز في فتوى يتردد في الذهن واحتمال في العقل فان العقل يجوز ان يكون ما يجب العمل به
هذا لا تجويز ذاك مع تجويز ان يظهر بطلانه بخلاف التجويز الذي بعد استقرار الخلاف فانه تجويز
وجودي في نفس الحكم بالجواز فيجوز العمل بهما معا ومن المعلوم ان في التردد لا يحصل الحكم اليه
اشار المصنف واذا اجتمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا
صحيحا عند من عدا الحنفية فانه لا يمتنع ان يصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الآخر لظهور دليل عنده

جاز

فاذا جاز لواحد جاز للجميع اما عند الجمهور فواضح واما عندنا فلجميع ما عدا المعصوم يصير اليه ويثبت
ان الامام مع اهل العصر لان الاول والعلم بهم ضروري واذا جاز وقوعه كان حجة لتناول الادلة
كغيره من الاجماعات واحتجاج المانعين وهم اكثر الحنفية والشافعية وكثير من المتكلمين بقوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اي الكتاب والسنة فقد اوجب الرد الى كتاب الله
وسنة نبيه عند التنازع لا الى الاجماع الذي هو غيرهما والتنازع هنا حاصل لان الاتفاق
في الحال لا ينافيه فيما تقدم فاثبات الحكم المختلف فيه بالاتفاق رد للتنازع الى الاجماع فلا
يكون جائزا وكذا احتجاجهم بتدافع الاجماعين احدهما اجماع اهل العصر الاول على تسويغ الاخذ بأي
القولين شاء واجماع اهل العصر الثاني على عدم تسويغ الآخر وتدافع الاجماعين غير جائز وكذا
احتجاجهم بالمعارضة بالموت اي موت احدى الطائفتين فانه لو كان مثل هذا الاجماع حجة
لكان قول الطائفة الباقية بعد موت الاخرى حجة والتالي باطل اذ الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة
وبيان الملازمة ان المقتضي للحجية كونهم كل المؤمنين وهو ثابت فيما تلناه وكذا احتجاجهم بان رأي
الاجماع الثاني ان كان لدليل لم يخف على الصحابة وان كان لا عن دليل فخطأ وكذا احتجاجهم بانه
لو اختلف اهل العصر الاول على قولين لم يكن لمقلدهم الاخذ باحدهما قولا الا من الطائفتين فاذا اجتمع اهل
العصر الثاني على احدهما كان باطلا لان الاجماع ليس كالقطع وهو اي القطع قول فانك لا يجوز
الحمل بالرفع خبرهن قوله واحتجاج اكثر الحنفية اما بطلان الاول فلان الاثم وجوب الرد اليهما
في هذه الصورة لعدم التنازع بين اهل العصر الثاني الذي هو شرط الوجوب الرد لزوال التنازع
بالاتفاق فيزول المشروط بزواله ولان العمل بالاجماع رد الى الله ورسوله لان الاجماع مع
الكتاب او السنة ووجوب اتباعه مستفاد منهما واما بطلان الثاني فقد تقدم ما يغني عن
الاعادة واليه اشار ايضا بقوله والاجماع على تسويغ الاخذ بأي القولين شاء مشروط بعدم
الاتفاق ثم اشار الى ضعف هذا الجواب على ما عرفت بقوله وهو اي هذا الجواب يقدح في
الاجماع مطلقا اي الوجداني وغيره وتدسو البحث عن ذلك والحق في الجواب ان المنع من الاجماع على
التخيير فان كل طائفة تعتقد ان الحق في قولها وتنفي قول الاخرى وقد عرفت ايضا ما على هذا

الجواب عن المسئلة السابقة واما بطلان الثالث فهو انا بالموت تبينا حقيقة قول الباقين لا
تحت ادلة الاجماع والموت ح ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرين حجة لانهم كل الامة
واعترض عليه بجواز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين صوابا واجاب عنه بقوله ولا يلزم
انقلاب الخطا حقا لمنع انقراض موت المصيبين بل المصير الى قولهم من الاخبار ولا يذهب عليك
ان هذا الجواب الزامي والا فموت المصيب على مذهب الامامية وهو المعصوم ح واما بطلان
الرابع فلانا نختار الشق الثاني وهو ان اجماعهم لدليل ولكن يجوز خفاء الدليل عن بعضهم
واما بطلان الخامس فلان القول الثالث الحادث انما يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا
جائز والقول الثالث هنا كذلك فهو جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط
بعدم الاتفاق على احدهما فاذا زال الشرط زال المشروط كما تقدم مرارا ولا يخفى عليك ان هذا
الجواب الزامي ايضا لما عرفت من ان مذهب الامامية المنع من احداث المذهب القول الثالث
مطلقا ثم يمكن ان يقال لا نم كون القطع ليس قولا لاحدهما للعلم بكون الامام المعصوم على مذهبنا
واحتمال القطع به من اهل العصر الاول على مذهب الجمهور تامل ثم اعلم ان العبري ذكر في شرح المنهاج
ان الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة السابقة ان الوفاق في السابقة حدث بعد
تردد اهل الاجماع في حال الفكر وفي هذه حصل بعد استقرار الخلاف وفيه نظر اذ النزاع في
كلا المسئلتين انما هو بعد استقرار الخلاف على ما يشهد به كثير من كلام المحققين وعبارات
كتب الاصول والظاهر ان الفرق هو ان في السابقة المجمعين عين المخالفين وفي الثانية غيرهم
البحث الرابع اذا مات احد القسمين من اهل العصر الذين اختلفوا وانقسموا الى قسمين صار
القسم الثاني هو الحجة اما على رأينا فظاهر لوجوب كون قول المعصوم في القسم الثاني واما على قول
الجمهور فلان القسم الباقي كل الامة فيكون قولهم حجة لاندراجه تحت عموم الادلة السابقة
وكذا يكون قول الاخرين هو الحجة اذا كفر احدهما اي كفر احد القسمين اما عندنا فلانه حينئذ
كفر المعصوم واما عند غيرنا فلان تلك الطائفة صارت كل الامة ايضا ولو تحيز احدهما
اي احد القسمين الى قول الاخر كان اجماعا ولم يجب الاتباع كما تقدم وذلك ظاهر ويجوز تقاتل الطائفتين

في القولين

في القولين بان تقول كل بقول الاخرى وترجع عن قولها عند الجمهور ولا عندنا فانه ممتنع لان الحجة
بان المعصوم في احدهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل رجوع المعصوم اليه وقولهم
وكذا يمتنع عندنا اتفاق الامة على قول ثالث اختلافهم على قولين وذلك ظ واما عند الجمهور
ففيل يمتنع مط وقيل يجوز مط وقيل ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز تامل
وانقراض اهل العصر اي عصر المجمعين شرط في انعقاد الاجماع وكونه حجة مط فلو اتفقوا ولو
حينا لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته لعموم الادلة الدالة على حجية الاجماع مثل قوله لا تجتمع امتي على
وغيره مما سبق ولان الاجماع محقق في زمن الصحابة وزمن التابعين اتفاقا ولو اشترط الانقراض
المذكور لم يتحقق واليه اشار بقوله ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط هكذا قرر المص الدليل في
وتوضيحه انه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وح يجوز لهم مخالفة الصحابة
لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة لتجدد
تابعي التابعين قبل انقراضهم فلا يتحقق الاجماع في زمانهم مع القطع بحصوله في زمانهم وقرر
ابن الحاجب والعضدي هذا الدليل هكذا لو اشترط الانقراض لم يحصل اجماع للحوق المجتهدين بعضهم
بعضا واللازم بط لان البحث عنه فرع حصوله واعترض عليه التفتازاني بان هذا اللحوق لا يوجب
لا نهاية الجواز فاين يلزم منه عدم تحقق الاجماع واجيب بانه وان لم يجب عقلا لكنه واجب عادة و
اعترض ايضا بانه يجوز ان ينتهي الى عصر ينقرض فيه جميع المجتهدين كالظن في زماننا فينعقد الاجماع
ح ولا يذهب عليك ان هذا الاعتراض على التقرير الاول هذا على مذهب الجمهور واما على مذهبنا فالحجة
هو قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين انقرضوا او لم ينقرضوا احتج القائل باشتراط الانقراض
بان المجتهدين ما داموا احياء يكونون مشتغلين بالبحث والتامل والنظر في ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع
الى غير قوله ولا يستقر له قول الا بعد وفاته كذا قرره الشارح وذكره المص في شرحه ويمكن ان يقرر بوجه
اخر ذكره العضدي وهو انه لولا لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد من الرجوع من اجتهاده و
اللازم بط وتوضيحه انه اذا تغير اجتهاد بعض المجتهدين فلو انعقد الاجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده
الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجماع وذلك مما ادعينا والجواب عن التقريرين

قوله والبحث والتامل وجواز الرجوع انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع فان الممنوع منه واجب ونقل الاجماع
بخبر الواحد وهو ما لم ينته الى التواتر كما سيجيء جائز فوجب العمل به لحصول الظن معه والفروع فانه يشمل
بوجوب اتباع الظن اذ الامر فيه دفع ضرر مظنون كما سيجيء واعترض بمنع افادته الظن لبعد
اطلاع احد على اجماعهم دون غيره وجوابه ان منع افادته الظن مكابرة وما ذكر في وجه الاستبعاد مرد
بان المشهور الذي يستبعد اطلاع الواحد عليه فقط هو المجمع عليه لانه مشتهر بين المجمعين دون الاجماع
لانه مفسر باتفاق جميع العلماء على حكم واحد كما عرفت ولا يستبعد اطلاع كل واحد على حال الباقين
فاذا حكم احد من العلماء ببغداد مثلا بمسئلة ولحقه وحكم موافقا له من كان في تبريز وكذا من
كان في مصر وهكذا بلا علم منهم بموافقة الباقين فلا شك انه اجماع ولم يطلع عليه احد من
المجمعين فاذا سافر واحد في هذه البلاد المتفرقة وسمع هذا الحكم من هؤلاء المتفقهين
فهو محقق على الاتفاق دون غيره فما ذكر مبني على الخلط بين الاجماع والمجمع عليه وانهم المراد بالتواتر
ما قابل التواتر وقد ثبت انه لا يشترط في الاجماع بلوغ المجمعين عدد التواتر كما سيجيء فالاستدلال
لا يندفع في هذه الصورة بهذا الاعتراض اذ مع نقل جميع اهل الاجماع لا يصير متواترا فلا يخرج عن
كونه احادا ولا يصدق انه يبعد ان يطلع عليه واحد دون غيره فتدبر وايضا الاجماع نوع
من الحجة فيجب التمسك بمظنونه كما يجب بمقطوعه كالسنة فانه لا يشترط في حجيتها التواتر كما سيجيء
وايضا نقل الدليل الظني الدلالة كالخبر يوجب العمل به فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بوجوب
العمل به لان الضرر في مخالفة المقطوع اكثر واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في ضد الواحد
كما قال العضدي وفيه نظر لانك ستعرف ان الخبر قد يكون قطعي الدلالة كالنص فلا نسلم
الاولوية اللهم الا ان يقال الاولوية الاجماع في الجملة لان الخبر قد لا يكون قطعي الدلالة بخلافه
فتدبر **تنبيهات** لا يخفى عليك انا اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد فلا بد من
اعتبار الشرائط المعتبرة في نقل السنة من العدالة والضبط وعدم الارسال على نقل
منع المراسيل وهذا ما يقال كثير من اجماعات اصحابنا في مثل هذا الزمان لعدم نقله على الوجه المعتبر
في الرواية وبالجملة فكلما يعتبر في نقل الخبر معتبر فيه ثم اعلم ان الاجماع يقع على ضروب منها ان

يجمع

يجمع اهل الاجماع على المسئلة بالقول الصريح ومنها ان يجمعوا عليها فعلا ومنها ان يقول بعض ويقرره
الباقون ولا بد في هذه الوجوه من ارتفاع التقية ومنها ان يعلم رضاهم بالحكم بالقرائن ونحوها
البحث الخامس قول البعض من اهل العصر وسكوت الباقين مع حضورهم عن الانكار عليه ليس
باجماع قطعي بل لا بد من العلم بالموافقة باحد الوجوه السابقة لاحتمال السكوت عن الانكار وجوها
سوى الرضا فانه وان كان من اهل الاجتهاد لكن جاز السكوت مع عدم الاجتهاد في المسئلة فانه ما لم
يجتهد فلا راي له او ثبوته اي ثبوت اجتهاده بان اجتهد وادّاه الى خلاف قول الاخر لكن يعتقد
اصابة كل مجتهد فلم ينكر على الاخر لانه لم ير الانكار واجبا او كان بسبب السكوت حصول مانع
من اظهار معتقده كخوف مانع من التكلم او هيبة المفتي والفقيه او انتظار وقت الانكار ولا يرى
مصلحة بالمبادرة او علمه بعدم القبول اي قبول انكاره بانه لا يؤثر او خوف من المهاد ومثلها
ونحوها اذ ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه على انه من الواجبات الكفائية او اعتقد
انه اي قول الاخر صغيرة فلا يجب الانكار على فاعلها وفيه تامل او كبيرة على قول من لا يشترط في
المجمعين العدالة ومنها قيل لا ينسب الى ساكت قولا وقال الجبائي انه اجماع بعد انقراض المجمعين وقال
ابنه انه حجة وان لم يكن اجماعا قطعيا وليس بحجة ايضا لما تقدم من الاحتمالات واختار ابن الحاجب
كونه اجماعا او حجة يعني ان احدهما ثابت بالضرورة وجواز ذلك اذا كان قبل استقرار الخلاف وعند
البحث عن المذاهب واما اذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وانت
خبير بان تلك الاحتمالات كما تنفي الاجماع تنفي الحجة ايضا اذ معها تبقى دلالة السكوت على الموافقة
وعدمها سواء واجاب العضدي عن الاحتمالات بانها وان كانت مما يحتمل لكنها خلاف الظاهر لما
علم من عادتهم ترك السكوت في مثله وانت خبير بان مرجع هذا الجواب الى ان السكوت ظاهر في الرضا
والموافقة دون غيرها وهو لا يفيد القطع لا ثبوت دعوى كلية وما ادعاه من ان الجواز خوف
بعض من بعض او لا يلزم مما ذكره عدم خوف كل واحد من كل واحد وخوف البعض من البعض كاف في مطلوبنا
مع جواز ان يترك المجتهد الانكار لعدم المصلحة له وان اوجب تفسيقها اذ لا يرى بعدم انعقاد الاجماع
مع مخالفة الفاسق والبواعث على ترك الانكار اذا لم تمنع العدالة كثيرة جدا احتج ابو علي الجبائي على

انه حجة بعد انقراض العصر لجريان العادة بالانكار من المجتهد اذا ظهر ما يعتقد ضده من القول
في تلك المسألة اذا كان خلاف ما اشتهر من القول بين جامع على التقية ولا تقية ههنا والا
لاشتهرت فعلم حصول الموافقة اذا لم يظهر خلاف القول المشهور والجواب المنع من جريان العادة
بذلك الانكار كما عرفت واحتج ابنه على انه حجة لا اجماعا قطعيا بان السكوت ظاهر في الموافقة اذ هو من الكل
مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة فكان في افادة ظنا كالقول الظاهر الدلالة غير قطعيها وح يدخل
تحت دليل اتباع ظاهر الاية سبيل المؤمنين وقوله كل الامة والاحتمال انما يقدح في القطعية دون
الحجية كخبر الواحد وفيه ان اللازم من هذه الاستدلال الا على تقدير تماميتها انما هو عدم اعتقاد
خلاف القول المشهور ولا يلزم منه الموافقة في الاعتقاد وكذا ايضا ليس باجماع ولا حجة انما ان بعض
الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف اذا لم يكن فيهم معصوم لاحتمال ذهول المجتهدين عنه وقال صاحب المنهاج
ان كان الحكم مما تعم به البلوى فقول بعض الامة فيه حجة اذا اشتهر ولم يسمع خلافه فانه كقول البعض مع
سكوت الباقين وفيما لم تعم به البلوى ... ليس بحجة اصلا وجوابه ما سبق في الاجماع
السكوتي من الاحتمالات كما علمت مفصلا وصرح فرع على القول بالاجماع السكوتي فايدتان الاولى
لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس ايضا اجماع على المفتين بنفسهم فظ للحق بعد عدم
المعصوم فيهم واما مع ... العلم بنفسهم فلان الاجماع هو الوفاق لا عدم الخلاف وهل هو حجة ام لا
قوى الشهيد في الذكرى كونه حجة اذا لم يكن في المسألة متمسك ظاهر عقليا او نقليا محتجا بان
علمائهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل فان وقف
لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين ... اولئك سليما عن المعارض كان في
بين كثرة القائل به للشهرة ملتزم مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ
ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم
منزلة رواياتهم انتهى الثاني الحق بعض اصحابنا المشهور بالمجمع عليه والظ اراد انه حجة لا اجماعا
قطعيا وقربه ذلك في الذكرى سواء كان اشتهارا في الرواية بان كثر تدوينها او الفتوى
قال ولو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية وكذا لو عارض الشهرة المستند

الى

الى حديث ضعيف حديث قوي فالظ ترجيح الشهرة انتهى ايضا وعندي في المقامين تامل واذا استدل اهل
العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال باخر بدليل اخر لم يستدلوا به ان لم ينصوا
على بطلانه ولو نصوا على بطلانه لم يجز اتفاقا واذا ذكر اهل العصر تاويلا في خبر بحيث لا يستلزم ذلك
التاويل عدم التاويل الاول الذي اتفق به اهل العصر الاول اما جوازه فلانه قول بالاجتهاد ولا مخالفة
فيه للاجماع فيجوز بالاصل السالم من المعارض ولانه لو لم يكن جايزا لما وقع واللازم بط وذلك لان المتاخرين
في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم استخراجا شايعا ذايعا ولم ينكر
السابقون عليهم والا لنقل بل يمدحون به ويعدون ذلك فضلا فان المعترض يقول لنا ان الناس في
كل وقت يستخرجون ادلة ويتاولون بتاويلات من غير انكار احد فكان اجماعا وفيه ان الاستدلال من
قبيل الاجماع السكوتي وقد عرفت انه ليس بحجة واما انه لا يجوز استلزامه التاويل الثاني عدم الاول فلانه
على تقدير استلزامه ذلك يكون مخالفا للاجماع وهو غير جايز فلو تاول الاولون المشترك باحد معنييه
لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر مط بناء على القول بعدم استعمال المشترك في كلا معنييه
حقيقة والا جاز اذا لم ينافي الاول وتفصيل القول في ذلك انه ان كان التاويل الثاني لا يخالف الاول
في اصل المعنى ولا ينافيه فظ جوازه وان خالفهم فظاهر منعه ان عارضه ولم ينافه فان جوزنا استعمال
اللفظ في اطلاق واحد في معنيين حقيقة بان يكون من عموم الاشتراك او حقيقة ومجازا بان يكون
من عموم المجاز فالظ جوازه والا فالظ عدم جوازه لانه اذا ثبت بالاجماع ان المراد هذا وثبت
انه لم يجز ارادة معنى اخر معه لم يجز حمله على المعنى الاخر وبهذا يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون الشارع
قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعني بها في المرة الاولى احد معنييه وفي الاخرى الاخر لان الاجماع
منعقد على خلافه فتامل واعلم ان الشرط المعتبر في التاويل معتبر في الدليل ايضا فانه لو نافى الدليل
الاول او استلزم عدمه لم يجز اذ هو خطاء لمخالفته الاجماع وانما اقتصر المص على الاشتراط في التاويل
واهمله في الدليل لاشتراكهما في التعليل واتساقه الموفق وقال بعض الجمهور بالمنع مط محتجين بان الدليل
الجديد غير سبيل المؤمنين فيكون حراما للاية وجوابه ان الذم مختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون واما
ما لم يتعرضوا له بنفي ولا اثبات فلا يكون اتباعه اتباعا لغير سبيل المؤمنين والحاصل ان الذم على ترك ما اتفقوا

عليه من نفي او اثبات والدليل انما يكون سبيلا لهم اذا سلكوه وعملوا به دون ما لم يتركوه لكن ترك لسبيلهم اما المحدث الدليل
الثاني والتاويل فغير تارك لسبيلهم اذ غايته ضم دليل الى اخر وتاويل الى اخر وايضا لو ان مثل ذلك
سبيلهم لكان ابطال الدليل الحادث غير جايز لانه لم يكن سبيلا لهم البحث السادس اجماع العترة اي
عترة الرسول عليه وعليهم السلام كما قال الجوهري نسله ورهطه الادنون والمراد هنا اهل البيت
حجة عند الامامية والزيدية سواء كان مع مخالفة غيرهم او عدم المخالفة والموافقة بان علم منهم
التوقف او عدم سماع الحكم والا كان اجماعا سكوتيا والباقون على خلافه وانما كان حجة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله ص كساء
وضمه على علي وفاطمة والحسن والحسين ع وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل
البيت فقال انك على خير والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم ع فيكون اجماعهم معصوما من الخطاء
فيكون حجة وهو المط ولقوله ص اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي وهذان الحديثان مشهوران بل ادعى تواترهما ومقتضاه حصر التمسك الذي يتحقق
معه نفي الضلال المؤبد كما يقتضيه لن بهما وليست حجيته موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما لو عكس
والا لم يكن له مزية لان من علامة هذه المشابهة كان قوله وحده حجة وهو المط ولانهم اعرف بالاحكام
الشرعية لاستفادتهم من الوحي وهم ع مهبط ... والنبي ص بينهم وملازمتهم له واتباعه
عنهم لانهم يشاهدونه ... ويسمعون اقواله ومعاشرون له وملازمون على مسائله واحوالهم كذلك
اي غير خفية عليهم لانهم يشاهدونه ويشاهدوا افعاله ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم لمجاورتهم لبيته
ليشاهدة الوحي ومخالطتهم على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال كما دلت عليها الاخبار
الصحيحة المشهورة واذا كان هذا حالهم فهم اعرف بالاحكام من غيرهم وهم عن الخطاء ابعد لا يقال ان الازواج
قد ... الازواج خالطن الرسول وعاشرنه وشاهدنه وسمعن اقواله على نحو ما ذكرتم في
العترة الطاهرة فيلزم كون اجماعهن حجة وليس فليس لانا نقول الفرق بين العترة وبينهن
ظ وهو ان حرص الرسول على تكميل ذريته واولاده بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل
ازواجه وذلك معلوم بالوجدان والتواتر من الاخبار وايضا فان حرص الزوجات على ملازمته وملاحظته

انما هو لا

انما هو لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف عترته عليهم السلام فانما كان
حرصهم على ذلك للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتباس الفضايل العلمية والعملية كما قال
امير المؤمنين ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم ففتح لي من كل باب الف باب وقال علي
ع ليس كل اصحاب رسول الله كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى انهم
كانوا يحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله ص حتى يسمعوا وقد كنت ادخل
على رسول الله كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول
الله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله اكثر ذلك في بيتي وكنت
اذا دخلت عليه في بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلم يبق عنده غيري واذا اتاني للخلوة
معي في منزلي لم تقم عني فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت عنه وفنيت مسايلي
ابتداني فما نزلت على رسول الله اية من القران الا اقرانيها وغير ذلك من الاخبار التي قد
بلغت نهاية الاستفادة واعترض على اية التطهير بوجوه الاول ان الاية ظاهرة في ازواجه
ص لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن فلا يليق باسلوب الكلام ونظمه رجوعها وصرفها الى العترة
المخصوصة وجوابه من وجوه اشار الى الاول بقوله وحمل الاية على الزوجات بط لوجوه ثلثة اشار
الى الاول بقوله لمخالفته الخبر المتواتر من لف الكساء على العترة وعدم اجابته ام سلمة عن قولها
الست من اهل البيت ببلى بل عدل عنه الى قوله انك على خير ولا شك ان هذا قرينة ظاهرة
صارفة عن الظاهر الذي ادعيتموه على انه يفهم من قوله هؤلاء اهل بيتي الحصر فالمعنى
هؤلاء اهل بيتي دون غيرهم ردا على من اعتقد ان الازواج ايضا من اهل البيت فيكون قصر افراد
والى الثاني بقوله ولانه لو كان ذلك اي المراد الازواج لقال عنكن ويطهركن كما قال
وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وفيه ان التذكير يمنع من قصر الخطاب عليهن لا من دخولهن
فيه لجواز الحمل على ما يتناولهن ويكون من باب التغليب على ما مضى في بحث العام فتم والى
الثالث بقوله ولان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جزئياته اجمع اي كل فرد وجزء اذ لو
تحقق فرد منها لم ينتف الجنس خصوصا مع تاكيد التطهير بالمصدر اعني تطهيرا والتاكيد بانما

المفيدة للحصر وصفاً باللام المؤكدة في قوله ليذهب بلفظ الاذهاب الدال على انه ازاله الرجس بالكلية وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بلام الشامل لهم تعظيماً لشانهم والتنبيه على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس ودعوى التنزيه على الوجه المذكور المؤكد بالتاكيدات المذكورة غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن او جوازه عليهن اتفاقاً فلا يجوز المراد بهن لا خصوصاً ولا على وجه الجزئية للمراد بان يكون المراد المجموع فلم يتولها اي الآية عما سوى المعصومين وهم من ذكرناه من العترة عليهم السلام اذ لا قايل بغيرهم انهم معصومون والى الوجه الثاني بقوله ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عن ذكرنا من العترة اتفاقاً لانهم من اهل البيت اجماعاً لانهم اما كل المراد كما قلنا او بعضه كما هو راي خصمنا ولا قايل بنقصه على الزوجات نفي الرجس عنهم ثم منتف وهو المطلوب وهذا الحمل لا يضر بالمقصود كما مطلوبنا من حجية قولهم ولا يجوز ان يكون قولهم دلالة نفي الرجس عن اهل البيت وجهاً رابعاً لبطلان الحمل على الزوجات لانه لم يثبت بطلان الحمل كما عرفت بل هو شروع استقلالي من جواب الخصم المعترض فاعترض

الاعتراض الثاني ان اللام في الرجس ليس للاستغراق بل اذ كونه للعهد الذهني او الجنس فلا يثبت المدعى **الاعتراض الثالث** ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت **الاعتراض الرابع** ان الارادة لا تدل على افادة التطهير المدلول له **الاعتراض الخامس** لا نسلم ان الخطاء الاجتهادي رجس قال البدخشي والجواب عن الثاني ان اللام يحمل على الاستغراق اذ لم يكن ثمة عهد خارجي لا سيما في المقامات الخطابية على ما مر سلمنا حملها على الجنس لكن اذهاب جنس الرجس نفي حقيقته وطبيعته وذا لا يكون الا بنفي كل فرد اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلي اذ بدون جزئي وانه محال كما قال الشارح وفيه نظر لجواز كون الطبيعة غير الذاتية لماهيتها بل خاصاً عاماً فلا تثبت الجزئية والاوضح ان يقال اذ لو لزم وجوده في موضع لزم وجود الكل اذ بدون جزئه وهو ظ وعن الثالث بالمنع من ذلك لصحة قولنا للمخاطب اذهب الله عنكم انواع البلاء وان لم يكن شيء منها حاصلاً له وعن الرابع ان ارادته سبب لفعله لا لفعل غيره والتطهير فعله

وارادته

وارادته سبب لوقوعه ولا يجوز تخلفه عنها مع ان الخصم يقول بان ارادته سبب لوقوع الفعل مط وعن الخامس ان الاحكام متلقاة من الوحي عندنا لا من الاجتهاد فالخطأ فيها ليس خطأ في الاجتهاد حتى يقال انه رجس او ليس برجس وكان رجساً على اعتقاده وهو خطاؤه واعترض على الدليل الثاني بان الحديث المنقول خبر احاد فلا يكون حجة وجوابه انه متواتر اتفقت الامة على نقله ورواه مسلم في صحيحه عن زيد بن ارقم ورواه غيره من العامة بعبارات شتى متر كما في المغني دالة على وجوب التمسك بالكتاب واهل البيت على انه لا يضرنا كونه خبر احاد مع صحته اذ هو حجة كما سيجيء وان لم يكن قطعياً ما علم ان الاستدلال بالاية والحديث لزيادة الاحتجاج والا فقد ثبتت عصمة علي والحسنين بادلة عقلية كما تبين في محله **البحث السابع** اجماع اهل المدينة اي مدينة الرسول عم من الصحابة والتابعين بدون غيرهم ليس بحجة عند اكثر الناس لانهم بعض المؤمنين بعض الامة فلا تتناولهم ادلة الاجماع الواقعة بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وكل حكم شرعي لا مدرك له فالاصل عدمه لان عدم المدرك مدرك شرعي لعدمه مبني على الاصل السالم عن معارضة الادلة وما ذكروا من الدليل غير صحيح كما سيجيء ولان المعصوم اذا لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم عندنا والا اي وان كان فيهم فالحجة في قوله ولو كانوا جميع العالم كان اجماعهم حجة لا لكونه اجماع اهل المدينة بل لدخول المعصوم فيهم وقال مالك اجماعهم حجة وتبعه ابن الحاجب واحتج مالك بقوله صلى الله عليه وآله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد فيحصل انفيهم عن الخطأ لانه خبث فيكون منفياً عنهم لا يدل على المط وهو حجيته قولهم لتعدد اي لمنع صحة الحديث اولاً فانه لم ينقل الينا من جهة يعول عليها ولنفي دلالته على المط ثانياً اذ لا دلالة له على الدوام فلا يجب انتفاء الخبث دايماً لاحتمال كون ذلك مختصاً بزمانه وعدم عموم بعده قال البدخشي فيه نظر اذ الاصل في كل حكم ثبت بقاؤه حتى يوجد ما ينافيه ولو صح هذا لما تم التمسك بالآية السابقة وبقوله لا تجتمع امتي على ضلالة لعدم اقتضائهما الدوام فلا يلزم دوام عصمة المشاقة ولا دوام عدم اجتماعهم على الضلالة وفيه تامل ولانه خبر احاد لا يتمسك به في العمليات فالشارح فيه نظر ظاهر ولانا لا نسلم ان الخطأ الاجتهادي خبث خصوصاً على القول بتصويب كل مجتهد ثالثاً لانه لا عموم فيه فلا يشمل جميع انواع الخبث

رابعاً لانه مفرد وذلك لانه مفرد قال البدخشي وفيه نظر لانه لا عبرة بخصوص السبب واحتج ابن الحاجب على حجية اجماعهم بقضاء العادة بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فقوله مثل هذا الجمع تنبيه على ان لا خصوصية للمدينة وانما اتفق فيها ذلك ولو اتفق في غير ما لكان كذلك قوله المنحصر اراد المنحصر في المدينة واجتماعهم فيها وقرب الغيبة عنها لان هؤلاء مجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويتفقون فيبعد ان لا يطلع احدهم على دليل المخالف مع رجحانه وقوله اللاحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في غير موضع مهبط الوحي واهل غير واقفين على وجوه الادلة من قول الرسول عم وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك ان اهل المدينة كانوا اعرف بذلك قلت هذا الكلام عجيب مستلزم لقلة الانصاف اذ كيف العادة تقتضي بعدم اجتماع هؤلاء على الخطاء للوجوه المذكورة ولا تقتضي بعدم اجتماع العترة على الخطاء مع انهم اقرب الى النبي صلعم وازكى وافطن من غيرهم بل هم اعلم الانام ومرجع عصابة العلماء في كل الازمان والاحيان وهو المعترف في الاجتهاد دون كثرة العدد خصوصاً ومنهم امير المؤمنين عليه افضل الصلاة والسلام وهو الذي بلغ في غزارة العلم وعلو المرتبة فيه ما لا يبلغ كنهه عقول الانس والجن والاثر وقد قال في حقه رسول الله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها ونحو ذلك مما ورد فيه من الآثار مما هو معلوم لا ينكره احد وقال عم لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم واهل الانجيل بانجيلهم واهل الزبور بزبورهم واهل الفرقان بفرقانهم وكانت الصحابة في الاحكام العجيبة والقضايا الغريبة ترجع اليه ولم ترجع الى احد قط فلو لم يكن معصوماً فلا اقل من كون قوله كاشفاً عن سند راجح على سند الكل والله اعلم بسرايرهم وما اجماع المشايخ الثلثة يعني ابا بكر وعمر وعثمان او الشيخين الاولين ليس بحجة عندنا وهو ظ واما عند الجمهور فلانهم كلهم بعض الامة فلا تتناولهم الادلة كما مر وقال بعضهم انه حجة لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي يعني ابا بكر وعمر امر عم بالاقتداء بهما فيحرم مخالفتهما فيه والمراد حجية اجماعهما وجوابه اولاً بمنع صحة الخبر حتى ان العبري قال انه موضوع وثانياً بالحمل على مواجهة قوم من العوام المقلدين بهذا الخطاب واما اجماع المشايخ الاربعة وهم الثلثة المذكورون مع علي عليه السلام فهو حجة عندنا من حيث اشتماله

على قول

سانه يجوز الاستثناء منه وهو انه عموم ما مر وفيه شيء ردا لما ساوسا لما قيل انه ورد في جماعة خاصة كرهوا الاقامة في المدينة قال البدخشي وفيه نظر

على قول علي عم وهو وحده حجة ولكن الجمهور على عدم حجيته كالاول واحتج القايل بالحجية بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ والجواب بمنع صحته ولو سلم فالخلفاء الراشدون وعدم دليل على الحصر في الاربعة قال العبري وفيه نظر لان العرف خصصه بالائمة الاربعة حتى صار كالعلم لهم ورده البدخشي بان العرف طار فلا يخصص عموم اللفظ النبوي الصادر قبله واجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم اي الصحابة رجعوا الى اقوالهم اي اقوال التابعين فلو كانت اي اقوالهم خطاء لما رجعوا اليها اما الاول فلما روي عن قول ابن عمر حين سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير وكذا انس قال سلوا مولانا الحسن ع فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وغير ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر فان الذي يدعي حجية الاجماع المذكور لا يقول ببطلان قول التابعي مط بل اذا خالف اجماعهم وهو غير ظاهر فيما ذكر وايضاً الراجع الى التابعين بعض الصحابة لا كلهم والنزاع في مجموعهم فالاولى الاستدلال بما تقدم وهو كونهم بعض الامة فلا تتناوله الادلة ولا اتفاق هذا عندنا الا لحصول قول المعصوم فيهم اي في اجماع الصحابة وذلك ظ وانت خبير بان الكلام في التابعي المجتهد عند انعقاد اجماع الصحابة اما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدمه مبني على الخلاف في اشتراط انقراض العصر **البحث الثامن** الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة كثرت او قلت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله اي لاجل قول الامام لا لاجل الاجماع فلو خلا المائة من فقهائها عن قوله لم يكن حجة بل فايدة الاجماع كونه كاشفاً عن دخوله قال المحقق في نهج الحق يعلم قول المعصوم بامرين احدهما السماع منه مع المعرفة به والثاني النقل المتواتر فان نقلة الآثار واتفقت الامامية على امر من الامور على وجه يعلم انه لا عالم من الامامية الا وهو قايل به يعلم دخول المعصوم فيهم لقيام الدليل القاطع على حقية مذهبهم لا يقال كيف يعلم اتفاق الامامية كلهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد لانا نقول كما يعلم اتفاق المسلمين على كثير من المسائل كايجاب غسلة واحدة في الوضوء وانه لا قايل بوجوب الثانية والثالثة وكما يعلم انه اذا اجتمع اخ وجد فانه لا قايل بان الاخ يحوز المال

الراشدون

دون الحق وغير ذلك من المسايل انتهى وانت خبير بانه مع العلم بالتصويب والمعصوم وتعيينه لا حاجة للاجماع هنا وقال الشهيد في الذكرى والطريق الى معرفته دخوله ان يعلم اجماع الامامية على مسئلة معينة او قول جماعة منهم من لا يعلم نسبه بخلاف قول من يعلم نسبه فلو انتفى العلم بالنسب في الطرفين فالاولى التخيير كالخبرين المتعارضين ولوجوب التبيين على الامام لو كان احدهما باطلا وقيل بالرجوع الى دليل العقل لان غيبة الامام مع خوفه تمنع من تبيينه الحق واللوم فيه على المكلف انتهى اعلم ان ظاهر قوله والطريق الاكتفاء باتفاق الامامية في حجية الاجماع وان كانوا معلومي النسب والا فلا فرق بينه وبين قوله او قول جماعة الخ وفيه مع انه مع العلم بالنسب والاصل نقطع بخروج المعصوم عنهم فلا يكون قولهم حجة كما نقلناه عن المحقق واما حكمه بالتخيير حال انتفاء العلم بالنسب في الشطرين فهو المنقول عن الشيخ الطوسي ره واعترض على القول باطراحهما بانه يلزم منه اطراح قول المعصوم قال المحقق جعفر بن سعيد قلت نحن نقول هذا يبطل ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين وكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم انتهى قلت لعل الشيخ اراد بالتخيير تخير المجتهد في ترجيح احد القولين بالمرجح فتامل وهنا كلام وجدته في بعض كتب اصحابنا اظنه السيد المرتضى رضي الله عنه احببت ايراده بعينه وهو هذا فان قيل اذا كان المرجع بكون الاجماع حجة عندكم الى قول المعصوم وليس للاجماع تاثير في ذلك كان قولكم الاجماع حجة لغوا لا فايدة فيه قيل نحن ما ابتدانا بالقول بان الاجماع حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة من حيث كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم وهذا كما قيل لنا في جماعة فيها نبي هل قول هذه الجماعة حجة فانه لا بد في الجواب لنا ولكل مسلم عن ذلك من القول بانه حجة وان كان لا تاثير لمن عدا النبي صلى الله عليه وآله في ذلك على ان قول الامام عليه السلام اذا جاز ان يلتبس ويشتبه اما لغيبته او لغيرها لم يكن بد من الرجوع الى اجماع الامامية او علمائها ليعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله على قول المعصوم وهذا كما يقول المحصلون من مخالفينا ان الاجماع الذي هو حجة اجماع المؤمنين دون غيرهم الا ان قول المؤمنين لما لم يكن متميزا اعتبروا اجماع الامة ليدخل فيه ذلك انتهى اذا عرفت هذا علمت ان

مخالفة

مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسايل الاصول لا يقدح في حجية الاجماع لعدم الاعتداد بقول من يجوز عليه الخطاء فضلا عن المخطي لخروج المعصوم عنهم فينعقد الباقين لوجوب دخوله فيهم واما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة وهم المسلمون في مسايل الاصول متعلق بالمخطئين فقالوا اما ان تكون مخالفتهم هي موجبة لكفرهم او غير موجبة فان كفروا بالمخالفة كالمجسمة لم يعتد بخلافهم لان من علائم كل المؤمنين لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسايل التي اخطاؤا فيها لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم فيها فلو اثبتناه باجماعنا المتوقف على انحصار المؤمنين فينا الموقوف على كفرهم دار وان لم يكفروا بالمخالفة لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من علائم بعض المؤمنين اذ معصيتهم لا تخرجهم من الايمان فلا تثبتنا وهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة فيعتبر عندهم اي عند الجمهور قول العصاة في الاجماع لانهم مؤمنون قال الشارح والحق ان يقال ان منعنا من خطاء كل واحد من الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا وهو حسن بقي شيء وهو ان الظاهر من عبارة المقران الخلاف واقع في ذلك عند الجمهور ولم نجد شيء من كتبهم خلافا وليس فيها الا التفصيل المذكور وفي شرح العضدي المجتهد المبتدع ان كان بدعته تتضمن كفرا كالمجسمة فان قلنا بالتكفير فهو كافر لا يعتد بموافقته كما بمخالفته وان لم نقل بتكفيره فهو كغيره من اصحاب البدع الظاهرة ثم غيره كمن فسق فسقا فاحشا فيه ثلث مذاهب احدها يعتبر مطلقا ثانيها لا يعتبر مطلقا ثالثها يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه لا ينعقد الاجماع مع مخالفة الاجماع الواحد والاثنين من مجتهدي ذلك الفن المجمع فيه لان من علائم بعض المؤمنين والدليل لم ينهض الا في كل الامة وخالف في ذلك ابو بكر الرازي والخياط والطبري فقالوا ان مخالفة الواحد والاثنين لا يقدح في حجية الاجماع احتج ابو بكر الرازي وابو الحسن الخياط ومحمد بن جرير الطبري على ذلك بان لفظ المؤمنين الوارد في الاية يصدق عليهم اي على المؤمنين مع خروج الواحد والاثنين كالاسود فانه يصدق على البقرة السوداء وان كان عليها شعرات بيض باعتبار الغلبة وايضا لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر العلم بالاجماع حينئذ لانه لا يمكننا

القطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد واثنين والجواب عن الاول انه مجاز لا حقيقة في الاستغراق اجماعا والاصل عدم المجاز الا فيما قام عليه الدليل وعن الثاني انه غير متعذر بل معلوم في زمن الصحابة لقلتهم اي انحصارهم وقلتهم واعلم ان قوله ولتعذره معطوف على ما يستفاد من التشبيه في قوله كالاسود فكانه قال احتجوا بان لفظ المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد ويتجه لك بوجهين احدهما التشبيه بالاسود والثاني المعطوف المذكور فكانه قال للتشبيه وللتعذر فاللام في موضعها ولو كان معطوفا على قوله ان المؤمنين لكان المناسب الباء في موضع اللام فتامل

البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة يبنى عليها الاجماع ويستند اليه والا لكان خطاء لان الفتوى في الدين من دون ما يعتمد عليه من قطعي او ظني خطا لكونه قولا بالتشهي فلو كان الاجماع لا عن دليل او مستند لزم اجماع الامة على الخطاء قال المص في شرحه وفيه نظر لان المراد من الخطا ان كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تع فهو ممنوع لجواز ان يكون هو الحكم الذي اوجبه الله تع وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع قال الشارح وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه يعني للاتفاق على حرمة القول بالتشهي بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا قلت هذا جيد وهو يقتضي حمل الخطاء في الاحاديث التي احتجوا بها على حجية الاجماع على الاثم اذ ما يتبادر منه الخطاء في الاجتهاد وهو المقابل للصواب ولو صح لامكن الجواب بوجه اخر وهو ان الحكم بالتبشر لكل المجتهدين وان لم يكن خطاء لجعل اجماعهم دليلا لكنه بالنسبة الى كل واحد منهم خطاء اي اثم وايضا فمقتضى الحديث انهم لا يتفقون على الخطاء فيقبل اتفاق الكل على هذا الحكم الذي فرض انه بلا مستند لا يصدق اتفاق الكل على الخطاء ومع ليس خطاء اصلا وذلك لان الاجماع لما جعله الشارع دليلا قطعيا فعند تحققه حصل القطع بحقية معتقده فلم يكن اثما ح ولو صدر الحكم عنهم على التعاقب فالاثم ما على الاخير لكنه ليس كل الامة وبعد صدوره وجب متابعة الاجماع فلا اثم بمتابعة الواجب وفيه نظر لان اثم من عدا الاخير لا يسقط بتحقق الاجماع لانهم حكموا في الدين قبل ذلك بلا دليل وهذا الاخير ايضا اثم بحكمه بلا دليل لان الاجماع انما تحقق بعد حكمه لكن القدر المشترك من الاحاديث الواردة في حجية

الاجماع

الاجماع يدل على امتناع اتفاقهم على خطاء مقابل للصواب لا سيما وقد وقع في بعض الروايات بلفظ الحق كذا افاده بعض الافاضل قال المخالف اولا بان الاجماع لو كان عن مستند فذلك المستند هو الحجة لا الاجماع فلم يكن للاجماع فايدة قال التفتازاني معنى كلامهم لم يكن لاثبات كون الاجماع حجة فايدة على ما في منتهى ابن الحاجب واللازم باطل لان العلماء اشتغلوا ايضا وبالغوا فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا واما اذا حمل على انه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فايدة فيتعذر ابطال اللازم كان الاتفاق على موجب الدليل نقالم الظاهر فتامل واشار المص الى الجواب عن هذا الاحتجاج بقوله والفايدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل وحاصله انا لا نم انتفاء الفايدة بل هي سقوط البحث وحرمة المخالفة وقريب منه ما ذكره العبري من ان الفايدة كشفت عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المدلول واجيب ايضا بكون السند والاجماع دليلين لذلك الحكم فيكون من تعاضد الادلة قالوا ثانيا الاجماع لا عن مستند واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام ولا دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر اشار الى جوابه بقوله وبيع المراضاة هو بيع المعاطاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع عليه لا يبطل استكفاء بالاجماع عنه وعدم العلم بالدليل لا يدل على العدم اي عدم الدليل انما يستعدم حكم بالدليل ثم القايلون بوجوب المستند اختلفوا في الاكتفاء بالامارة المفيدة للظن فقال قوم يجوز ان يكون مستنده امارة كقياس واجتهاد وقالت الامامية وداود وابن جرير الطبري انه لا يصح الاجماع الا عن مستند قطعي اما الامامية فظاهر اذ المعصوم المعتبر في الاجماع لا يقول الا عن دليل قطعي وابن جرير فاحتج على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان تجمع على الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء واجاب المص عن هذا بقوله والامارة جاز ان تكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها اي تجتمع الامة على مقتضاها احتج الاولون بان الامارة وقعوا طريق الى اثبات الاحكام كالدليل فجاز كونها سندا للاجماع مثله ولانا نقطع بجوازه لانه لو فرض لم يلزم منه محال لنا انه فان قيل الاجماع منعقد على جواز مخالفة الامارة فلو كان سندا للاجماع لم تجز المخالفة لاستلزامه مخالفة الاجماع قلنا ان اريد بجواز

مخالفتها بعد الاجماع او مطلقا بل انما يجوز مخالفتها قبل الاجماع اما بعد ذلك فلا ثم انعقاد الاجماع
على جواز مخالفتها فان قيل قد اختلف في حجيتها فلا تكون سندا للاجماع المتفق على حجيته فان الخلاف
في حجية السند خلاف في حجية ما هي سند له قلنا جوابه كلما مع انه منقوض بعموم النص وخبر الواحد
فان كلا منهما يجوز كونه سندا للاجماع اتفاقا مع الاختلاف في حجيته واختلفوا ايضا فيما اذا
وافق اجماع لمقتضى حديث فقيل يجب ان يكون انعقاده من ذلك الحديث وقيل لا يجب وهو مختار
المص ولذا قال ولا يجب من موافقة الاجماع لخبر صدوره اي صدور الاجماع وانعقاده عنه
عن ذلك الخبر خلافا لابي عبد الله البصري فانه ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل
ذلك على ان الاجماع لاجل ذلك الخبر وجوابه انه ان اراد اللزوم كما هو ظ كلامه فبطلانه لجواز استفاده
من غيره فانه يجوز قيام الادلة الكثيرة على مدلول واحد وان اراد الظاهر انه مستفاد منه فمسلم
لان الاصل عدم غيره **البحث العاشر** لا يشترط في الاجماع كل الامة من زمن الرسول عم الى يوم
القيمة والا لا ترتفع فايدته اي فايدة الاجماع وتوضيحه ان الادلة على حجية الاجماع دالة على
الاستدلال اي التمسك به وقبل يوم القيمة لا يتحقق الاجماع لجواز تجدد المخالف وبعد يوم القيمة
لا حاجة الى الاستدلال والتمسك لانتفاء التكليف وكذا لا يشترط قول العوام اما عندنا فظ
اذ لا عبرة بقول المجتهد العدل فكيف بالعوام واما عند الجمهور فكذلك لان اية المشاقة التي استدلوا
بها على حجية الاجماع تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاية الاخرى التي عبر بلفظ الامة وكان المراد بالامة
الجنس والا فالاتيان كذلك لان لفظ الامة فيهما منصرف الينا يعني الى المسلمين بحسب عرف الشرع
اذ المراد بهما امة محمد وكذا لا يشترط قول العوام من المؤمنين الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد
لان قولهم لا لدليل ولا امارة فيكون خطأ فلو كان قول العوام المخالف للمجتهدين خطأ لزم الاجماع على
الخطأ وقيل يلزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة وان كان الخطأ من وجهين فان خطأ العوام
من جهة الاقدام على الحكم من غير دليل وخطأ المجتهدين من جهة عدم اصابتهم حكم الله تع وكذلك
لا عبرة بقول المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه من غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم من حيث هو
مجتهد في الكلام في مسائل الفقه وبالعكس اي لا عبرة بقول الفقيه من حيث هو فقيه

بالكلام والحاصل انه يعتبر خلاف من هو من الفن الذي يقع فيه الاجماع دون غيره وكذا لا عبرة بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي فلا عبرة به ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد
وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطأ والصواب فهو مجتهد بالقوة القريبة من الفعل
لقدرته على استنباط الفروع من تلك الاصول وتمكنه من التمييز بين الصحيح والفاسد فوجب
اعتبار قوله كغيره من المجتهدين **البحث الحادي عشر** لا يشترط في حجية الاجماع بلوغ عدد التواتر في المجمعين
ولو نقصوا عنه بل يحيل العقل تواطئهم على الكذب عندنا وعند الاكثرين من الجمهور اما عندنا
فظ واما عندهم فهو لتناول الادلة من عداهم اي من عدا عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين ع
من استدل على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل كالجويني لمن شرطه فانا
قلنا بعض اشترطه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد او لم يوجد الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون
الدليل السمعي وهو قوله عم لا يخرج الحق عن هذه الامة وقيل ليس بحجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع
ولان الاجماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطأ وهو المنتفي ههنا ولا يخفى ان الاول يقتضي
عدم صحة اطلاق لفظ الاجماع ولا يقتضي كون قول الواحد ليس بحجة نعم التمسك بان كون لفظ
المؤمنين ولفظ الاجتماع لا يتناوله يدل على كونه خارجا عنها لكن يبقى بعض الايات الاخر الدالة
على حجية الاجماع سليمة عن هذه المناقشة اذ ليس فيها الا لفظ الامة وهي تصدق على قول الواحد
قال الله تع ان ابراهيم كان امة قانتا ولا يشترط ايضا كونهم اي كون المجمعين صحابة اما عندنا
فلان العبرة بقول المعصوم وهو موجود في جميع ازمنة التكليف وكذا عند الجمهور لان قول
التابعين وتابعي التابعين وهكذا سبيل المؤمنين ولانه ايضا اجماع الامة فيدخل تحت الايات
الادلة واحتجاج الظاهرية اي داود الظاهري ومتابعوه على اشتراط كونهم صحابة بان الخطاب الدال
على حجية الاجماع مثل قوله تع انا جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
يتناولهم دون غيرهم اما الاولين فلانهما خطاب مواجهة لا يتناول غير الماضين وهم الصحابة واما
الثالثة فلان من اتى بعد ليس من المؤمنين واذا كان كذلك فلا يكون اجماع غيرهم حجة لان الاصل
عدم حجية الاجماع الا ما دل عليه الدليل واحتجاجهم ايضا بانه يمكن ضبطهم اي ضبط عدد المجتهدين

من الصحابة ومعرفتهم دون من بعدهم لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها فلا طريق الى معرفة اتفاق
جميعهم والاجماع يتوقف على ذلك وكما احتجاجهم ايضا بان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو
خطاء لا عبرة به والا وان كان لدليل لم يخف على الصحابة بل يكونون عالمين به فلما لم يتحقق ذلك علمنا
انتفاؤه واحتجاجهم ايضا بان اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين على جواز الاخذ بكل الاجتهاد ثابت فيما
لم يجمعوا عليه وفي كل ما لا قاطع فيه من الاحكام والاخذ باي الطرفين ادى اليه اجتهاد المجتهد فلو
اجتمع من بعدهم على شيء منها لم يجز فيها الاجتهاد اجماعا ولا الاخذ بغير ما عليه الاجماع فيؤدي ذلك
الى بطلان الاجماع الاول والى تعارض الاجماعين ضعيف خبر عن قوله واحتجاج الظاهرية وانما كان
ذلك ضعيفا لضعف الادلة المذكورة فضعف الاول لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد من اولئك
الموجودين وقت نزول الايات المذكورة فلا يكون اجماع الباقين حجة وانتم لا تقولون به وايض كثير من
معتبري الصحابة المشافهين بالخطابات قبل الرسول والاجماع لا يحتج الا بعد الوفاة على ما تقدم
مثلا فلا يكون حجة مط وايضا يلزم ان لا يعتد بمن يوجد من الصحابة بعد ذلك وهو باطل اتفاقا
وضعف الثاني لان ما ذكروه ينافي الغرض من حصول الاجماع اذ النزاع في كونه حجة ام لا وهو انما
يكون بعد تحققه واما انه هل يمكن تحققه ام لا فهو بحث اخر لا تعلق له بهذا المقام والى هذا اشار
بقوله وعدم الضبط ينافي الغرض لانا فرضنا حصول الاجماع وضعف الثالث بمنع الملازمة اعني
قولهم ان كان لدليل لم يخف على الصحابة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم كان كانت دلالته على
الحكم بالمفهوم دون المنطوق بحيث يحتاج الى ضرب من الاجتهاد والتخريج ويخفى على الصحابة
ويظفر التابعين بالدليل المذكور ولم تظفر الصحابة به لوقوع الواقعة الدال عليها ذلك الدليل
معهم اي مع التابعين فبحثوا ولم تقع الواقعة في زمن الصحابة ولا بعد في ذلك لان
التابعين حينئذ مختصون بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به وضعف
الرابع بانه لو صح ما ذكر لزم عدم اجماع الصحابة ايضا على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم
قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول وتعارض
الاجماعين لان الاجماع الاول يقتضي جواز الاخذ بالاجتهاد في تلك المسئلة والاجماع الثاني

وجوب الاخذ بما اجمعوا عليه والحل بان الاجماع على الاجتهاد انما ثبت من الصحابة مشروط
بعدم الاتفاق وبعدم القاطع فالا قاطع فيه ليسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك واكثر القضايا
كمعاد مقيدا بهما الشرط فقيد ذلك وان لم يصرح به وهذا سموا مثل ذلك عرفية عامة فانك
اذا قلت كل شيء من النائم مستيقظ فهم منه ما دام نائما وفيما ذكر من الصور زال الشرط لوجود القاطع
وهو الاتفاق فلا يزال الحكم فلا يلزم شيء من الامرين **البحث الثاني عشر** فيما يجوز اثباته بالاجماع من
المسائل وفيما لا يجوز كلما يتوقف صحة الاجماع عليه اي ثبوته وحجيته عليه من المسائل لا يجوز التمسك
فيه اي في ذلك الذي يتوقف صحة الاجماع عليه به اي بالاجماع والا فلو تمسكنا فيه به دار وما لا
يتوقف ثبوته وحجيته عليه جاز التمسك فيه به فيجوز اثبات حدوث الاجسام به اي بالاجماع لعدم
توقف الاجماع على حدوثها اذ هو موقوف على ثبوت الرسول والعلم بصدقه وهما موقوفان على ثبوت
الصانع المرسل وهو لا يتوقف على حدوث الاجسام الثابت بالاجماع لامكان الاستدلال على وجود
الصانع بحدوث الاعراض ثم تعرف صحة النبوة ثم الاجماع ثم حدوث الاجسام كذا قالوا ولا يخفى عليك
ان اثبات الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شيء ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ما هو المتعارف بين
المتكلمين بل يكفي في ذلك العلم بكون العالم ممكنا اذ لا بد للممكن من استواء طرفي وجوده وعدمه
من مرجح واجب الوجود والا لزم الدور او التسلسل كما حقق في الكلام وصرح به المص في كتب الكلامية
وح يمكن اثبات الصانع بامكان العالم ثم يعلم حقيقة النبوة ثم الاجماع ثم حدوث العالم وكذا امكننا
اثبات وحدة الصانع بالاجماع المتوقف حجيته على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على
وحدته وذلك ظ ولا يجوز اثبات وجود القادر والعالم به اي بالاجماع اذ الاجماع متوقف
على الكتاب والسنة اذ حجيته انما تستفاد من قول الرسول اما حكاية لكلام الله او اخباره بانه
كلامه كالايات المتقدم ذكرها او مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ وهو متوقف على العلم
بصدقه وهو متوقف على المعجزة وهو متوقف على وجود الصانع وقدرته وعلمه وحكمته والارادة
فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء من المقدمات المذكورة اعني وجود الصانع وقدرته وعلمه وغيرها
من الاجماع لزم الدور وهذا اذا كان دينيا واما اذا كان اجماعا على امر دنيوي فهو وان لم يتوقف صحته

الاجماع عليه فقد اختلف في وجوه اتباعه بدليل انه اشار بقوله وهل هو اي الاجماع حجة في الامور الدينية والحروب الاقرب انه حجة فيهما اما عندنا فلان المعصوم لا بد وان يكون من جملة المجمعين ومخالفته حرام واما عند الجمهور فلتناول الادلة الجميع فان الادلة الشرعية عامة لا تفرق بين الديني والدنيوي وذلك لان غيره اي غير الاجماع المذكور غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية و لانهم من جملة الامة احتج المخالف بان حال الامة لا يزيد على حال الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه كان يراجع في امثال ذلك وجوابه ان مراجعته لتحقق امره وتاكيد طلبه لا لتخالف وابو الحسين رحمه الله على انه غير معصوم في الاحكام الدنيوية وقد بينا خلافه هذا كله في الاحكام المتحدة واتفاقهم عليها اما لو تعددت كان انقسمت الامة الى قسمين وقال كل قسم منهما بحكمين متقابلين في مسئلتين متعددتين فان ذلك جائز ولكن هل يجوز خطاء بعض الامة في مسئلة وخطاء الاخرى في الاخرى او لا يجوز اما عندنا فلا اي لا يجوز لان المعصوم داخل في احد الشطرين البتة و هو لا يخطى في شيء اصلا واما عند المحققين الجمهور فالاكثر منهم منع كقول بعضهم اي بعض المجمعين القائل لا يرث العبد يرث وقول بعض اخرين بالعكس اي القاتل يرث والعبد لا يرث مع ان الحق انهما لا يرثان لان خطاهم وان كان في مسئلتين لكنه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم بنقيض الحق فيكون ممتنعا لاستلزامه تخطئة كل الامة وهو باطل لما تقدم من الادلة و بعضهم اي بعض الجمهور جوز ذلك لان الممتنع خطاء كل الامة كما دلت عليه الادلة المذكورة لا بعضها والمخطئ هنا اي في الصورة المذكورة في كل مسئلة بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته في الجميع اي جميع الاحكام فجاز ان يصيب احدهما في منع القاتل و يخطى في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه دليل الاكثر نظر اذ لهم ان يمنعوا كونهم مجمعين على الخطاء اذ الخطا توريث احد الشطرين مثلا وجاز انهم لم يتفقوا فيه احدهما فضلا عن اعتقاده والجزم به نعم اختلفوا على وجه يلزم منه ان يكون احدهما وارثا البتة اما انهم اتفقوا على ذلك فليس بظاهر اللزوم من ذلك الاختلاف كما لا يخفى و لهذا يندفع ما اورده الشارح على استدلال الاقلين من النظر تامل وهل يجوز اتفاق الامة

على الكفر اما عندنا فلا اي لا يجوز لوجود المعصوم في كل عصر واما عند الجمهور فقال بعضهم به اي بالجواز لخروجهم بالكفر عن الامة وعن المؤمنين فلا تتناولهم الادلة اذ هي انما دلت على عصمة الامة والمؤمنين دون من عداهم واجاب ابن الحاجب في شرح المختصر بانه يصدق لو ان المؤمنين ارتدوا ان امة محمد ارتدت قطعا قال التفتازاني وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مؤمنة الآن اذا باعتبار كونهم امة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع ويصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطاء و تحقيق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متاخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه يصدق عليهم الاسم حقيقة فتتناولهم الادلة الا التسمية انتهى قلت كان بناء هذا على ان اطلاق اسم الفاعل وما في حكمه على من لم يباشر مبدءه حين الاطلاق مجاز وقد مضى الكلام فيه ولهذا حكم بعدم جواز تنافي الوصفين اذ الاطلاق وصفي الموضوع والمحمول لا بد ان يكونا في زمان واحد ففي هذا الزمان لا بد من قيام مبدء محمولات الموضوع فيلزم اجتماع المتنافيين وهو جيد الا ان زعمه ان حدوث احد المتنافيين كالارتداد يقارن التنافي الاخر ككونه امة كما يدل عليه قوله فعند حصول الارتداد وحدوثه يصدق عليهم الاسم حقيقة فيه نظر كما افاده بعض الافاضل ويمكن بناء كلام العضد ايضا على ما هو المشهور بين المنطقيين من ان صدق المحمول لا يلزم ان يكون في زمان صدق وصف الموضوع كما في قولنا كل نائم مستيقظ ثم انه حجر بانه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة سالبة وقد عرفت ان السوف يفهم من القضايا التي لم تذكر جهتها لو فرضت كما انه سيما في السوالب فالاولى من الحديث ان الامة ما دامت امة لا تجتمع على الضلالة وهذا لا ينافي ارتدادهم جميعا لان الارتداد ينافي كونهم امة فلا تصدق الحينية المطلقة التي هي نقيض العرفية العامة اي قولنا بعض الامة ارتدت حين كانت امة ومنع اخرون من جواز اتفاقهم على الكفر لما مر من الكفر الجواب فانه وان كان في صورة الجواب الا انه في نفسه استدلال على المنع ولان وجوب اتباع سبيل المؤمنين واجب مطلق ولا يتم الا بوجود سبيلهم فوجب على الله ان لا يخلي الزمان من وجوده فوجوب الاتباع يستلزم بثبوته اي ثبوت سبيلهم والا لزم تكليف ما لا يطاق فان ايجاب الشيء مع انعدام ما لا يتم ذلك الشيء الا به وعدم قدرة المكلف

عليه تكليف ما لا يطاق وبهذا التقرير اندفع ما اورده الشارح من ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامورين باتباعه من انه لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم واعترض بوجهين اخرين الاول المنع من ايجاب الله تعالى اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل انما انه واجب مشروط والا لانتقض باول زمان انعقاد الاجماع وما قبله اذ ليس هناك سبيل المؤمنين حتى يتبع الثاني ان كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال ويجوز اشتراك الامة كلها في عدم علم ما لم يكلفوا به اي بعلمه سواء كان ذلك لعدم تمكنهم منه كعدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او مع تمكنهم مع عدم تكليفهم بعلمه مثل قيام الوتر بالعرض وعدمه او كون الشيء لونا حقيقيا او تخيليا اذ لا محذور فيه اي في عدم علمه اذا لم يكن عدم العلم به خطاء هو المفروض اذ لو كان خطاء لكانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال بعضهم بعدم جواز ذلك لانه لو جاز لكان ذلك عدم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وجوابه ان سبيل المؤمنين الطريق المستلزم لهم وليس هذا العدم كذلك اذ لم يسلكوه ولم يلوا به هذا اذا خلا عدم العلم من اعتقاد نقيض الواقع اما اعتقادهم نقيضه فلا يجوز لاستلزامه اجماعهم على الخطاء وهو الجهل المركب الخامس عشر في مسائل الحكم المجمع عليه بالاجماع قطعي ان كان له مدخل في الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا اي وان لم يكن له مدخل في الاسلام كوجوب اتمام الفاتحة في الصلاة والسنة فلا اي فلا يكون جاحده كافرا كذا في بعض عبارات القوم في هذا المقام ومنها عبارة الاكثر ان في المسئلة ثلث مذاهب الاول التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر والا فلا قال التفتازاني ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين ضرورة لا يوجب الكفر وقد ابن الحاجب والعضد الاتفاق عليه ويمكن الاصلاح بان يعلم من الدين ضرورة هل انكاره كفر من حيث هو مجمع عليه ام لا فان كان انكاره من حيث انه مما علم ضرورة من الدين كفر بالضرورة فلا نزاع فيه وفي الشرح العضدي انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها انه

ليس يكفر بالثاني وهو الحق انه نحو العبادات الخمس مما علم ثبوته من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر وفي التمثيل بالعبادات والتوحيد مناقشة اذ الاول ليس من تفاريع الاسلام والثاني ليس طريقها الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه والذي يظهر ان الحق تكفير مطلقا لو كفر لكفر من حيث هو معلوم من الدين ضرورة والظاهر ان هذا مذهب كل من قال بالتفصيل فان لحصر جوابه اذ عدم التكفير من حيث انه جاحد المجمع عليه و الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد من المجمعين كلهم حق يحرم مخالفته عند الجمهور خلافا لابي عبد الله لعموم الادلة ولانه يكون حجة كغيره وقال بعضهم ليس يحق للاجماع على جواز مخالفة مقتضى الاجتهاد عند ظهور وجه اقوى من الاول وجوابه ان هذا الجواز مشروط بعدم الاتفاق على مقتضى الاجتهاد الاول واما معه فلا وهذا القول لا يتاتى على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون رأي قوله عن اجتهاده والثالثة جوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع الاجماع الاول مشروطا بعدم طريان اجماع اخر عليه يخالفه لكن قال الا انه اي الاجماع المذكور لم يقع لان اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر فقد امتنا من وقوع هذا الجائز ويلزم على قوله هذا تطرق النحو المذكور انه اي الى هذا الاجماع ايضا لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور ما يقتضي خلافه والاكثرون ومن هؤلاء منعوه وهو الحق وذلك عند اصحابنا ظاهر وعند الجمهور مسئلة الخطاء على احد الاجماعين وهو تحقق لما تقدم من الادلة

المقصد التاسع من مقاصد الكتاب في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته اي ماهية الخبر وفيه اي في الفصل مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا والتسمية بان اطلاق الخبر على الحكم النفسي مجاز عندنا كما سيصرح به المقرر بل الحق ان الخبر هو القول المخصوص لانه قسم من الكلام الذي هو عبارة عن الالفاظ والكلام النفسي غير معقول فالحق ان الخبر هو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه كما صرح به ارباب اللسان والاصطلاح واعلم انه قد اختلف في تحديده على نحو اختلافهم في تحديد العلم فقيل لا يحد لعسره وقيل لكونه ضروريا لوجهين احدهما ان كل احد حتى من لم يقدر على الاكتساب للنظريات كالبله والصبيان يعرف انه موجود

فيكون هذا الخبر حاصلا له بدون اكتساب فيكون ضروريا وهذا الخبر خاص وكون الخاص ضروريا يستلزم كون العام هو جزؤه كذلك قيل عليه انما يتم ان لو كان الخبر المطلق ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع ويمكن ان يدفع الاول بان المراد بالخبر المطلق ما يكون تمام ماهية هذا الخبر ودفع الثاني ايضا بان المعلوم ضرورة هو انه اذا كان الخبر الخاص حاصلا بنفسه كان متصورا بذاته وهو المتصور بالكنه وهو غير جيد فان النفس انما تدرك ذاتها وصفاتها بالعلم الحضوري بان يكون حاصلة فيها او عندها بنفسها لا بالتصور الحاصل ان تصور كل واحد نفسه ليس بالكنه والا لم يقع النزاع في حقيقتها انها جوهر مجرد او مادي او عرض فان الشيء اذا كان متصورا بالكنه كان العلم بثبوت ذاتياته له فلا يلزم من حصول الشيء بنفسه كونه متصورا بكنهه فتامل الوجه الثاني وهو المنقول عن فخر الدين ان كل احد يعرف ان هذا الموضوع يحسن فيه الخبر وذلك لا يحسن فيه حتى يوقعه تارة ولا يوقعه اخرى وفي الاستدلال العلم بحقيقة الخبر وجوابه ان ذلك انما يقتضي تصوره بوجه ما فلا يلزم بداهة كنهه وهو المتنازع فيه اذا عرفت هذا علمت ان قول المصنف وهو ان هذه المفردات وهي الحكم والنفس والامر والايجاب والسلب ضرورية من المتناقض فانه ان اراد ضروريتها بوجه ما فمسلم ولا ينفعه وان اراد بالكنه فممنوع والمستدل عليه ولما كان المراد من ضرورية ماهية الخبر اراد الاعتذار للمعرفين له بانهم لم يقصدوا بتلك التعريفات ماهية المعرف وصورته بعد ان لم تكن حاصلة وانما القصد التفسير والتذكير كما هو المتعارف في ايضاح البديهيات فان البداهة لا تستلزم الوضوح التام فقال ثم نعرض لهذه الماهية اي ماهية الخبر امور ذاتية كالصدق وهو مطابقة الخبر للواقع والكذب وهو عدمها والتصديق وهو الحكم بصدق الخبر والتكذيب وهو الحكم بكذبه فتذكر هذه الاعراض في تعريف الخبر ليعرف اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع التركيب كالاستفهام وشبهه من الامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك بقصد الاستفهام او تقول الست قلت كذا وتريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التذكير لما هو معلوم ما ماهيته ليتميز ذلك المعلوم عن غيره والمراد بالعرض هنا المعنى القائم بالشيء لا الخارج المحمول فان العارض الذاتي لهذا المعنى انما هو الصادق والكاذب او المحتمل فيه والمكذب به فتامل فيكون التعريف بالعوارض

المذكورة تعريفا لفظيا وهو ما يقصد به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ الموضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقع فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف بل مراده على الالفاظ المفردة المرادفة وان لم توجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه وكذا لا يقع فيه ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في تعريف الخبر فيما ذكرنا لما ذكرنا من ان المقصود منه ليس تحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا ولا يكون التفصيل المستفاد منه مقصودا بل المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين تلك المعاني المقصودة ولو اخذت هذه الاشياء بمعنى الصدق والكذب او التصديق والتكذيب في تعريف الخبر على سبيل التعريف الحقيقي لماهيته كما فعلها قالون بانقياد ماهيته الى التعريف وانه ليس ضروريا كان دورا اما تعريفه بالكلام المحتمل للصدق والكذب والمراد بالنظر الى نفس مفهوم ذلك الكلام من ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه مع قطع النظر عن خصوصية القائل وعن خصوصية ذلك الخبر ايضا فلانهم عرفوا الصدق والكذب بمطابقة الخبر للواقع وعدم مطابقته له وبهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور قال الشارح وفيه نظر فان للمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور وهذا النظر ليس بجيد كما لا يخفى واجيب عن لزوم الدور بوجوه اوضحها منع توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر مثل ان يقال الصدق هو المطابقة للنسبة الكلامية للنسبة الواقعية بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين والكذب بخلافه بان يكون احدهما ثبوتية والاخرى سلبية وايضا لو سلمنا دخول الخبر في ماهية الصدق والكذب لكن لا نم توقف معرفتهما على معرفة الخبر لاحتمال معرفتهما بوجه ما لا بكنههما وماهيتهما فلا يلزم معرفة اجزائهما فلا دور واما تعريفه بالكلام المحتمل للتصديق والتكذيب فلانهما الحكم بالصدق والكذب ومعرفة الصدق والكذب قد عرفت انها موقوفة على معرفة الخبر فهو توسيع للدائرة فيكون اخفى وهو ان لفظ الخبر يطلق في الحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب للاتفاق ولتبادره دون غيره واما غيره فيحتاج الى الدلالة عليه الى قرينة ويختلف عند الاطلاق ويصح سلب الخبر عنه وبالمجاز على غيره اي غير القول المذكور من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر كقوله اي كقول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم ولا خير في الشحناء والنظر الشزر

ما القلب كاتم وامثال ذلك كثيرة ولا يخفى عليك انه يدخل في قول المصنف وغيره حكم النفس على امر بامر وهو الذي ذكر اولا انه يسمى بالخبر فان اطلاق الخبر عليه مجاز كما هو الحق عندنا وان كان مشتركا بينه وبين القول عند الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي بل الكلام النفسي عين معقوله فلا يكون مستعملا فيه لا حقيقة ولا مجازا كما هو مذهب المعتزلة والبحث في ذلك موكول الى محله **البحث الثاني** قال السيد المرتضى رضي الله عنه لابد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من قصد المخبر الى الاخبار اي ارادة كون الصيغة خبرا لانه لا اختصاص لها بالخبرية لوجودها اي لوجود الصيغة من الساهي والحاكي عن غيره والنائم والمجنون اي القاصد بالصيغة معنى غير الخبر كالمجوز بها عن الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله ومن دخله كان امنا فانهما وان كانا في صورة الخبر لكنهما بمعنى الامر والمجوز بها عن النهي نحو قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فانه في معنى النهي فاذا كانت تارة خبرا وتارة غيره فلابد في افادتها الخبرية دون غيرها من المرجح وهو الارادة المذكورة وهو قريب خلافا لهما اي خلافا لقول المرتضى لانه اي لفظ الخبر لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة عليه كغيره من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا له اللفظ دون غيره وزعم الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم ان للصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وهي الخبرية وهو غلط لان تلك الصفة التي هي الخبرية ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم الاجتماع اي لعدم اجتماع الحروف في الوجود ولا قائمة بالبعض اي ببعض الحروف والا لو قامت بالبعض لاستغنى عن البعض الباقي لكون ذلك الذي قامت به خبرا وفيه نظر من وجوه **الاول** لو تم هذا الدليل على امتناع اتصاف الامور الغير القارة الذات بصفة وجودية وهو باطل لو اتصفت الحركة بالسرعة فاما ان تقوم هذه الحركة بمجموع اجزائها او ببعضها وعلى الاول يلزم اجتماع تلك الاجزاء في الوجود وعلى الثاني يكون ذلك البعض سريعا لا كل الحركة **الثاني** انا نمنع قوله لو قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وانما يلزم لو لم تكن الصفة كالموصوف بها ايضا غير قارة الذات فيكون وجودها مثل ما عرفت من قيام السرعة بالحركة مثلا **الثالث** لهم ان يقولوا هذه الصفة عقلية والاتصاف بها في العقل فيجاب انها قائمة بالمجموع ولا محذور فيه اذ اللازم اجتماعها في الوجود العقلي دون الخارجي فتم **البحث الثالث** انا اذا قلنا زيد قائم او ليس بقائم فمدلول هذا الخبر وضعا الحكم بثبوت القيام لزيد اثباتا وانتفاء سواء كان

هذا الحكم مطابقا للمخبر عنه ام لا ولا يدل وضعا على ثبوت قيامه اي قيام زيد او انتفائه في نفس الامر لانه لو دل عليه لكان كلما تحقق وجد هذا القول كان زيد قائما فلم يقع الشك من سامع في حين يسمعه بل يعلم ثبوت ما اثبت وانتفاء ما نفي اذ لا معنى للدلالة الا افادة العلم بذلك الشيء ولا منع صدق زيد الا وقد وجد ويعتبر والا لزم اخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له وح لم يدخل الكذب في جنس الخبر بل يكون مفهوم جميع الاخبار محققا دائما ولم يصح توهم بين مفهومي زيد قائم وزيد ليس بقائم تناقض لامتناع تحقق المتناقضين وهذا هو المتفق عليه عند جميع القوم على ما نقله التفتازاني في المطول واعلم ان زيدا قطعا اي بحيث لا يحتمل عدم الثبوت فهو وانه لم يدل على مبادرته الا انه لا يقتضيه كما ذكرنا لان انكار ذلك لا تساعد على ثبوت المعنى وانتفائه معلوم البطلان قطعا اذ لا معنى للدلالة الا فهم المعنى منه ولا شك انك اذا سمعت زيد قائم تفهم منه انه قائم وان القيام احتمال عقلي ونقل في المطول عن بعض المحققين ان في كلام القوم نظرا وذكره الشيخ ايضا وحاصله ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا تدل الا على الصدق واما الكذب فليس بمدلولها بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث هو اي لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا وتوضيح ذلك ان قولنا زيد قائم مثلا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر فاذا قلت زيد قائم وكان قيامه واقعا فقد تحقق معه مدلوله وان لم يكن واقعا فقد تخلف عنه المدلول وذلك جائز لان دلالة الالفاظ على معانيها وضعية وليست لعلاقة عقلية تقتضي استلزام الدليل للمدلول استلزاما عقليا مستحيل التخلف كما في دلالة الاثر على المؤثر ومنشأه ما ذكره المصنف تبعا للقوم اشتباه المدلول عليه بالدلالة الوضعية بالمدلول عليه بالدلالة العقلية على انا لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان مدلول هذا الخبر هو الحكم المذكور كما قال لكنه قد يتخلف ايضا عن الدال كما لو اخبر به من لم يعتقد قيام زيد ولم يحكم به بل هو يعتقد نقيضه ويحكم به فانه قد وجد الخبر الدال على الحكم كما زعموا من دون الحكم الذي هو المدلول وما هو جوابهم فهو جوابنا فانما اطلنا في هذا المقام احاطة بأطراف الكلام ثم ان هذا الحكم اي الحكم بقيام زيد مثلا ان طابق المخبر عنه بان كان قيام زيد ثابتا في نفس الامر فهو خبر صادق والا اي وان لم يطابقه بان كان غير قائم في نفس الامر فهو خبر كاذب فانحصر الخبر في الصادق والكاذب وذلك اتفاق بينهم سوى الجاحظ وان اختلفوا في تفسيرهما وانتب

ابو عثمان الجاحظ واسطة بينهما فانه قال الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه
مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة واحد منها صادق وهو المطابق
للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو الغير المطابق للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق والاربعة
الباقية واسطة بينهما لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم عن
الحشر والنشر وعن نبوته على ما قيل في الافتراء والاخبار حال كونه مجنونا ولا شك ان الاخبار حال
كونه مجنونا لا يكون كذبا لانهم لم يريدوا بالاخبار الكذب لانهم جعلوه قسيمه وقسيم الشيء غيره ولم يريدوا به الصدق
ايضا لانهم يعتقدون عدم صدقه ولا شك انهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان
يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون اخبار النبي صلعم عليه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر
وبهذا سقط ما قيل لا يلزم من ثبوت الواسطة بزعمهم ثبوت الواسطة في نفس الامر ولان المخبر عن
الظن كمن اخبر بان زيدا في الدار ظنا لامارة حصلت له لا يوصف بالكذب فلا يقال انه كاذب ان لم
يطابق الواقع بان ظهر انه ليس في الدار ولا يستحق بذلك ذما وكذلك لا يقال انه صادق لعدم المطابقة
فلا يستحق مدحا والحق خلافه اي خلاف ما قاله الجاحظ والجواب عن احتجاجه الاول ان معنى ام به
ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنون لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الافتراء الكذب عن عمد ولا
عمد للمجنون فالاخبار حال الجنون ليس قسيما للكذب بل قسما منه اخص منه والاخبار حال على الجنون
خاص اخر فيكون هذا حصر الخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فالواسطة بين
الصدق والكذب المتنازع فيها منفية والواسطة المفهومة في الاية هي الاخبار حال الجنون وليست
افترى واصدقا ثابتة لان افتراء الكذب ما هو نوعه اي عن مطلق الكذب المقابل للصدق
فيكون الاخبار حال الجنون نوعا اخر مقابلا له ما حاصل ان المنفي عندنا غير ثابت في الاية و
الثابت فيها غير منفي عندنا واشار الى الجواب عن الثاني بقوله وبمنع من عدم الوصف اي وصف
الاخبار عن الظن بالكذب اذا لم يكن مطابقا وعدم وصفه بالصدق اذا كان مطابقا وتخصيص الكذب
بما يكون من علم المخبر بعدم المطابقة كان اصطلاحا جديدا وليس الكلام فيه والجاحظ بنى ذلك
اي القول بالواسطة بين الصدق والكذب على مذهب من ان المعارف كلها ضرورية اي فاعتبر

بقدرة الله تعالى بفعلها بالمكلفين وليست مقدورة لهم ومن ثبت ان غير العارف معذور في جهله
وانه لا تكليف بما لا يطاق ومن ان الوصف بالكذب يقتضي الذم اي ذم المخبر بذلك الخبر و
الصدق لا بد فيه من المطابقة فان اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو لا يعلم عدم مطابقته لا
يكون صدقا لعدم المطابقة ولا كذبا والا لكان مذموما وهو لا يستحقه لانه معذور قال الشارح وفيه
نظر فان كونه معذورا في اعتقاد المطابقة يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما يعتقد انه مطابق
وان لم يكن مطابقا للواقع فانه كما انه معذور في عدم العلم بالمطابقة كذا هو معذور في
اعتقاد المطابقة اذ المعرفة من قبيل الضرورية كذا افاده بعض الافاضل قيل لو قال احد محمد و
مسيلمة صادقان او كاذبان لا يكون صدقا ولا كذبا فاشار الى الجواب بقوله ومن قال محمد و
مسيلمة صادقان في دعوى النبوة او قال كاذبان فيها كاذب لعدم المطابقة للواقع ان جعلناه
اي جعلنا هذا القول خبرا واحدا والا اي وان لم نجعله خبرا واحدا بان جعلناه خبرين اي محمد
صادق ومسيلمة صادق في الاول ومحمد كاذب ومسيلمة كاذب في الثاني كان القائل صادقا في
احد الخبرين دون الاخر وذلك ظاهر فلا يستلزم هذا الخبر ثبوت الواسطة اذ لم يسلب فيه
الصدق والكذب كما عرفت **البحث الرابع** في تقسيم الخبر باعتبار تعلق علمنا وعدمه بصدقه او
كذبه فان الخبر بهذا الاعتبار اما ان يعلم صدقه قطعا او يعلم كذبه قطعا او يحتمل الامرين
اي لا يعلم صدقه ولا يعلم كذبه فالاقسام ثلثة والاول منها وهو معلوم المطابقة اي الصدق
صدقه اما ضروري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان يكون هو الذي يفيد العلم الضروري
بمضمونه كالمتواتر وسيأتي تفسيره والحكم بكون العلم ضروريا مذهب الاكثر وسيأتي تحقيقه
واما ضروري بغير الخبر اي يستفاد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر وهو ما علم وجود
مخبره بفتح الباء اي مدلول التركيب الخبري وهو النسبة الواقعة التي يدل هو عليها
السامع الملقى اليه الخبر بالضرورة اي علما ضروريا غير محتاج الى نظر وكسب سواء كان
معلوما ببديهة العقل مثل الكل اعظم من الجزء او الحس كالمشاهدة والحدس والتجربة الى
غير ذلك من اقسام الضروريات من المحسوسات بالحواس الظاهرة والحواس الباطنة واما كسبي

وهو ما يكون وجود مخبره معلوما بالاكتساب اي بنظر العقل بحركته في المعاني من المطالب الى المبادي
طلبا لما يفيد العلم بالمطلوب كالحد الاوسط وما هو في حكمه ثم الحركة منها الى النتائج ثم انه
قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا مثل
قولنا العالم حادث والواجب تعالى واحد وقد يكون وهو خبر الله وخبر رسوله سواء كان ملكا
يخبر به او غير ملك كالانبياء عم وخبر الائمة عندنا لعصمتهم لا عبارة لعصمتهم بالدليل
وخبر جميع الامة وهو الاجماع من خبر المعصوم عندنا كما سبق والخبر المتواتر معنى كشجاعة علي عم و
الخبر المحقق بالقراين كخبر بكون انسان والبكاء والصياح في بيته فان هذه الاقسام قد
علم وقوع مضمونها بالاستدلال لمدخلية نفس الخبر والثاني وهو ما علم كذبه ما اي كل خبر علم
بالضرورة او الاكتساب منافاته اي منافات مدلوله للضروري اي لما علم صدقه بالضرورة
مثل النار باردة والسماء تحتنا وليس الكل اكبر من الجزء او الكسبي او علم ذلك منافاة مدلوله
للكسبي اي المعلوم صدقه بالاكتساب وكل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة ومنه اي
من معلوم الكذب قول من ادعى النبوة بلا معجزة قطعا او كاذب فانه كذب قطعا لان المخبر عنه ان كان الاخبار
الماضية وقد فرض صدقها فيكون كذبا قطعا وان كان نفس هذا الخبر فهو باطل لان الخبر والمخبر عنه
متغايران اذ الخبر حكاية عن المخبر عنه والحكاية تغاير المحكي فلا يتحدان فلا يكون هذا اخبارا عن
نفسه قال الشارح وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل
يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو فسر بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل انتهى
وجوابه ظاهر اذ استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجاز اتفاقا فلا يصار اليه بلا ضرورة و
قوله ان التمثيل بالماضي اولى ليس كذلك اذ لو مثل بالماضي لم يكن لافراد المثال بالذكر من بين
الامثلة لمعلومية الكذب فائدة اصلا بخلاف ما ذكر المصنف فانه ربما يتوهم صدقه بكونه حكاية
عن نفسه فذكره لئلا يتوهم هذا الوهم وكذا ايضا الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي او ما لم يحتمل تأويله
والا لزم الكذب على الشارع فان احتمل امكن صدقه الثالث وهو ما لم يعلم صدقه ولا كذبه
قد يظن صدقه كخبر العادل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن احدهما كخبر مجهول الحال

وقد خالف في تقسيم الخبر الى الاقسام الثلثة بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو
كذب قطعا لانه لو كان صادقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا كان صادقا دل عليه
بالمعجزة وهذا فاسد والا لارتفع النقيضان فيما لو اخبر مجهول الحال بان زيدا قائم وقال
مجهول اخر انه ليس بقائم فانه يلزم كذبهما معا وهو ارتفاع النقيضين ومستلزم لاجتماعهما لان
كذب كل منهما مستلزم لصدق الاخر وذلك واضح **البحث الخامس** في افادة المتواتر العلم وقد عرفت
انه من الاقسام المعلومة الصدق ومعنى التواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر
ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى واصطلاحا خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احال العقل تواطؤهم
اي اتفاقهم على الكذب ويقرب منه ما قيل هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج
خبر جماعة علم صدقهم لا بنفسه بل بالقراين الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان
من القراين ما يلزم الخبر من احوال في الخبر والمخبر عنه والمخبر ومنها ما يدل على ذلك من
الامور المنفصلة كما ذكر في موت ابن ملك والمقصود بالخبر بالاخير انما هو الخبر المجرد عن الاخير
واما بغير القراين كالعلم بمخبره مما ذكر سابقا فقد اتفق العقلاء على ان خبر التواتر مع حصول
شرائطه يفيد العلم بصدقه والا السمنية قوم في الهند منسوبون الى سومنات وهم عبدة
الاصنام القائلون بالتناسخ وكذا البراهمة وهم طائفة من الهند ايضا زعموا انهم من الحكماء مأخوذة
من البرهمن بمعنى ادامة النظر وكلاهما من منكري النبوة انا وهم التواتر العلم ضروري لبطلانه
لانا نجد بالضرورة من انفسنا العلم بالبلاد النائية كمكة ومصر والاشخاص الماضية كالانبياء
والصحابة والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا
وقد اوردوا شكوكا **الاول** انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما يقولون عن موسى وعيسى انه
قال لا نبي بعدي **الثاني** انه يلزم تناقض المعلومين عند تعارض المتواترين **الثالث** انه كاجتماع اهل بلد
في زمان واحد على الاكل ربما لا يمكن مثلا وانه ممتنع عادة **الرابع** انا نجد التفاوت
بين ما نثبت بالتواتر كوجود اقليدس وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فان الثاني اجلى فالحق
انه القبول من الاول لو التفاوت دليل تطرق احتمال النقيض في المتواتر **الخامس** ان الضروري

لستلزم الوفاق وهو منتف هنا وهذان ينفيان افادة التواتر للعلم الضروري كما ان الثواني
تنفي افادته اصل العلم السادس انه يجوز كذب كل واحد فيجوز كذب الجميع وهذا ينفي وقوع التواتر
والجواب عن الاربعة الاول والسادس اجمالا انه تشكيك في الضروري لا يسمع فلا يستحق الجواب
واما تفصيلا فالجواب عن الاول منع تحقق شرايط التواتر في جزم فلذلك لم يحصل العلم وعن الثاني
ان تعارض المتواترين ممتنع عادة وعن الثالث بانه قد علم وجود المتواتر والفرق بينه وبين
الاجتماع على اكل وجود الناس بخلاف اكل طعام واحد وبالجملة نوجوبه عادة هنا وعدمه ثمة
ظاهر وعن الرابع ان الضروريات تتفاوت بحسب الاستيناس العقل باحدها دون الآخر لكثرة سماعنا وحضا
بالبال ومثله لا ينافي كونه ضروريا ولا تايلان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلا البديهيات
وعن الخامس منع لزوم الوفاق في الضروري لجواز المكابرة فيها من شرذمة وعن السادس ما اشار
اليه المص بقوله وتجويز الكذب على كل واحد من المخبرين لا يستلزم ما اي لا يستلزم تجويز الكذب على
الجميع لجواز مخالفة حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو غيرها وقد والعسكر ما يتألف
من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده ثم هل العلم الحاصل بالمتواتر ضروري
او نظري اختلف فيه والحق عند المص وهو رأي الاكثر ان العلم عقيبه ضروري ولا حاجة في حصوله
الى نظر وكسب والآراء وانه لو لم يكن ضروريا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام والصبيان العادمين قدرتهم
على الاستدلال واللازم باطل وفيه نظر لان هذا الدليل يجري في الجزء الضعيف بالقوانين مع انه كسبي
وايضا لو كان كسبيا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم باطل لانا نعلم قطعا علمنا بالمتواتر مع انتفاء
ذلك ولو ابدل المص الفاء بالواو لكان اشارة الى الوجهين وايضا لو كان نظريا لساغ الخلاف
فيه ولو ادعى ذلك مدع لم يعتد بها ومكابرة كغيره من النظريات واللازم منتف قال ابن الحاجب والعضد
وفي هذين نظر اما الاول فلا سيما ان الاعتقاد يتقوى ويتدرج والقوة البشرية قاصرة عن
ضبطه فلك دع الخصم ان يقول اول حصول العلم لا بنظر وفكر والآن لا يحتاج والذهن لم يحفظ كيفية
حصول العلم لعسر ضبطه فيتوهم انه حاصل واما الثاني فلانه يجوز ان يكون من النظريات الجلية التي لا
تتطرق اليها المخالفة والنزاع كالحسابيات والهندسيات مع نظريتها قال الفاضل الابهري قوله

ولو ادعى

ولو ادعى ذلك مدع لم يعتد بها ومكابرة يندفع هذا الايراد اذ انكار نظريات الحساب والهندسة
لا يوجب ان يقال انه مكابرة وفيه نظر لانه ان اريد بالمكابرة انكار الضروري فدعوى كون ما نحن
فيه من هذا القبيل عين المدعى وان اريد بها ما يتناول النظري الجلي الذي لا يتطرق اليه الغلط و
الخلاف فيتناول نظريات تلك العلوم فالايراد غير مندفع بذلك وقال ابو الحسين البصري والكعبي
والجويني والغزالي انه اي العلم عقيب المتواتر نظري لانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط
مقدمات واللازم باطل لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة على الكذب وانتفاء
الداعي الى الكذب وكون الخبر عن محسوس لا لبس فيه لئلا يلتبس واستحالة كون الخبر كذبا عند
هذه المقامات فيحصل التعيين وهو كونه صدقا فقد توقف عليها وما يتوقف على مقدمات متعددة
فهو نظري وهو اي هذا الاستدلال ضعيف لان المقتضي لحصول هذه الاشياء اي المقدمات
المذكورة في علمنا حصول العلم بمضمون المتواتر فمن حصل له العلم بمضمون الخبر علمنا حصولها وهي حاصلة
في نفس الامر علمنا بها اولا والعلم المذكور يتوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم بها وحاصله انا
لا نسلم ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامور المذكورة بل يحصل العلم بها اولا ثم يلتفت النفس والذهن
الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل ولا ينافي ذلك صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب
الاحتياج اليه فان هذا يمكن ان يجري في كل ضروري فانك اذا قلت الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول
لان الكل فيه جزء اخر غير هذا الجزء وكل ما كان كذلك فهو اعظم قال في المنهاج ولو سلم فهذه المقدمات
حاصلة بالقوة القريبة من الفعل لكل واحد تواتر عنده الخبر اذ هي في حكم الضروريات التي يكفي في
حصولها الالتفات الذهني اليها فلا حاجة الى نظر وكان مراده ان حصول العلم وان احتاج الى هذه المقدمات
لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها الى تجشم طلب من النفس بالحركة في المبادي صارت كالمقدمات في
القضايا التي قياساتها معها وكالقياس الخفي في التجربيات وهو انه لو لم يكن كذلك لما كان دائما او
اكثريا لكن اللازم باطل كالحدود والوسط الحاصلة بلا حركة فكر عند الالتفات الى المطالب في الحدسيات
بحيث تتمثل المطالب في الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق او لا ولا اخفاء ان الاحتياج الى
امثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية الى النظرية بل لذلك لا يتميز من الحركتين كما ذكر ولي

هذا اشبه كلام الغزالي في المستصفى على ما نقل عنه انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج
الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه
حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احداهما ان
هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار
عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما
اليه انتهى فهو يشعر بان مراده ان العلم الحاصل به ليس ضروريا لا يحتاج الى ملاحظة الوسط وان لا
نظريا محتاجا الى الحركة الفكرية بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها وما ذكر التفتازاني في توجيه
كلامه بان حاصله انه ليس اوليا ولا كسبيا فلا يخلو عن شيء تأمل وهذا يبين ان في نقل المص عن
الغزالي نظر والسيد المرتضى رضي الله عنه توقف في القولين وهو مذهب الآمدي البحث السادس
ليس طريق حصول العلم بالخبر المتواتر خمسة امور اثنان منها في السامع الاول انتفاء اي انتفاء
العلم المستفاد منه اضطرارا عن السامع يعني يشترط ان يكون السامع لا يعلم مضمون الخبر ضرورة ولو تحصيلا
ولما لما افاد الخبر العلم لانه ان افاد نفس ذلك العلم الحاصل اولا لزم تحصيل الحاصل او غيره مماثلا
له يلزم اجتماع الامثال او تقويته ما علم قبله والاول باطل لاستحالة تحصيل الحاصل وتحصيل
مثله قال الشارح وفيه نظر للمنع من لزوم المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مغايرته
اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم وفيه انه منع جدلي ولكن استحالة تقوية الضروري وفيه
نظر لانه في خبر المتواتر الضروري مما يقبل الشدة والضعف ولهذا ذهب المحققون الى ان الايمان
الذي هو عبارة عن تصديق البالغ حد الجزم في الاذعان يقبل ما قبله فالاولى ان يراد بتد نقصان لما الاظهر في
الجواب ان يقال الكلام في افادة العلم وتقويته ما علم امر اخر فلا يرد على المقام كما افاده البدخشي وهو جيد
والثاني ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر بان يكون معتقدا نفيه وهذا
شرط اختص به السيد المرتضى رح وتبعه عليه جماعة من المحققين وهو جيد قال رضي الله عنه بعد اشتراطه
لذلك اذا كان هو العلم يعني الحاصل من المتواتر مستندا الى العادة وليس بموجب من سبب جاز في
شرط الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا

مفضية له

اي قوى

اي قوى بين خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق
القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك وان قوى ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي من امير المؤمنين الذي تنفرد
الامامية بنقله والا لجاز ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجمعوا في اخبار البلدان وحاصله ان
تواتر النص لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كاهل السنة والخوارج واما الخواص فللشبهة واما العوام فللتقليد
وبهذا الشرط يحصل الجواب عن شبهة اليهود والمخالفين وثلثة في المخبرين الاول منها اشار بقوله
بان يستند الخبر ونزل الى الاحساس بالمخبر بان يكون المخبر عنه محسوسا باحد الحواس الظاهرة لئلا يتطرق اليه
احتمال الاشتباه فلو كان مستنده العقل كحدوث العالم وصدق الانبياء لم يحصل لنا منه علم والثاني منها
استواء الطرفين اي الطبقة الاولى المشاهدة لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلة عن الواسطة
اي المخبر اليه والواسطة وهي التي بينهما وهي قد تتحد وقد تتعدد فيشترط استواء الجميع في ذلك اي في
مطلق العلم الحاصل في ضمن الاحساس لا في الاحساس اذ لا يشترط ذلك الا في الطبقة الاولى وبالجملة لا بد
في افادة العلم من استمرار الوصف في جميع الطبقات بان يكون اوله في هذا الوصف كاخره ووسطه كطرفيه
وبهذا ينتفي التواتر عن كثير من الاخبار التي قد بلغت حد التواتر في زماننا ذلك الحق واما الثالث منها
فهو ان يكون عدد المخبرين بالغا مبلغا يمنع تواطئهم على الكذب عادة ولم يذكره المص لانه مفهوم من
مفهوم التواتر على ما عرفت ولا بد من شرط وراء الامور المذكورة وهو كون المخبرين عالمين بالخبر غير
ظانين وقد فسرنا عبارة الكتاب على وجه يدخل هذا الشرط وربما اعتذر عن تركه بان الشرط الاول يغني
عنه لانه اذا كان استناد المخبرين الى الاحساس كانوا عالمين بالخبر عنه اذ الاحساس يفيد العلم وهو
جيد لما عرفت من ان هذا العلم الحاصل شرط في الطبقة الاولى دون الثانية والثالثة كما قيل
ويمكن ان يقال ان الشرط هو الاستناد الى الحس اما ابتداء او بالاخرة بان ينتهي العلم اليه وهذا
محقق في الواسطة فيتم الاعتقاد وتصح الاشارة بقوله في ذلك اي الاستناد الى الحس وفي شرح
العضدي هذا الشرط غير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض
المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشروط عادة
لانها لا تجتمع الا وبعض عالم قطعا وفيه نظر لانه لو كان اشتراط اللزوم مغنيا عن اشتراط اللازم

مانع الثالث عن الاولين وذلك اذا بلغ عدد المخبرين حدا يمنع العقل عن تواطئهم على الكذب لا يكون
ذلك الا عن المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة ولو تحقق الثالث فلم يتحقق واحد منها علم
ان انتفاء المعين صحيح لان التواتر حصل بدونه وذلك لان المعتاد في تحقق التواتر عندنا الكل ان يبلغ
عددهم حدا يمنع العقل تواطئهم على الكذب عادة كما ابتدأنا ثم اعلم ان حصول العلم بوجود هذه الشروط عقيب
على العلم بمضمون المتواتر عند من جعله نظريا واما عندنا فاذا افاد الخبر العلم يعلم وجود هذه الشروط
وليس يتوقف العلم بها شرطا لافادته حتى يتوهم ان بعض الشروط لا سبيل الى العلم به وانا لم نعلم شرط
افادته للعلم لم يحصل العلم قطعا ولا يشترط في افادته العلم العدد خلافا للقاضي ابي بكر حيث اعتبره
وقال لا بد ان يزيد على الاربعة لانه لو حصل العلم بخبرهم لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية و
توقف في الخمسة يعني لا ادري اكتفى ام لا وهو ضعيف اما اولا فلانه اذا قلنا الاربعة اقل عدد يحقق
به التواتر بلا ريب في الجملة ولا يجب الاطراد في قول كل اربعة وح لقائل ان يقول لعله يتحقق بالاربعة
علو وذلك لان باختلاف احوال المخبرين يتفاوت عدد التواتر اذ قد يحصل بخبر جماعة معدودة
مخصوصة ولا يحصل العلم بخبر جماعة اخرى اكثر منها بكثير من الاولين واما ثانيا فلان لقائل ان يقول لو
التزكية واجبة تعبدا وان حصل العلم بدونها ويمكن دفعه بان من الظاهر ان التزكية انما هي لتحصيل العلم
فبعد حصول العلم لا حاجة الى التزكية ولهذا قالوا للقاضي ان يحكم بعلمه واما ثالثا فلان وجوب التزكية
مشترك بين الاربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة ولئن سلم انه يجب في الخمسة
فلا تفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا تفيد وما فائدة الا الآحاد لا فلا بد من التزكية لتعلم عدالة
الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا هذا ما اشار اليه
المصنف واوضحه التفتازاني وقيل عليه هذا الترديد في الجملة بان كونها مفيدة للعلم في بعض الاوقات
ورد بان هذا وقع سندا للمنع ولا يدعي فيه الجزم بل ذكر على سبيل التجويز والاحتمال ومع احتمال ان يحصل
العلم بخبر الخمسة وح لا يجب التزكية لان هذا يتحقق في بعض الاوقات جزما واراد بكذب واحد من ان
حقيقة الكذب لانه كان بنفي المشهود عليه المفروض فلا يتوهم ان كذب واحد يستلزم كذب الجميع
لان المشهود عليه واحد فكذا الواحد لغو محض واما رابعا فالفرق بين الخبر والشهادة فانا لا نسلم

انه

لو ان يحقق التواتر ٢

التزكية ٢

انه لو كفى خبر الاربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وحوطا ومعنى لان الشهادة انشاء وخبر خاص
مقرون بتوكيد كالقسم ولهذا قيل لفظ اشهد قسم فيجوز ان يفيد الاربعة العلم في الخبر دون الشهادة التي
هي اضيق وبالاحتياط اجدر ولذلك اشترط التعدد فيها دون الرواية وفيه نظر اذ الخبر في صورة التواتر
يعتبر فيه ان يفيد القطع دون الشهادة لعدم اعتبارها مادة القطع فيها اصلا فاذا حصل في الزنا برواية
الاربعة القطع فكيف لا يعتبر في باب الشهادة مع الاكتفاء فيها بافادة الظن وخلافا للبعض حيث
اعتبر فيه اثني عشر عدد النقباء اي نقباء موسى عم لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم والا لما بعثهم
لتعريف احوال بني اسرائيل وخلافا لابي الهذيل حيث اعتبر فيه العشرين لقوله تع وان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وذلك ليفيد خبرهم العلم بايمان الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم وخلافا للاخرين
حيث اعتبروا اربعين لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقد كانوا اربعين
فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية وقال المصنف اربعين عدد الجمعة قال التفتازاني لا يظهر له
وجه مناسبة وخلافا للقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وذلك لان موسى انما اختارهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم وخلافا للاخرين حيث اعتبروا
ثلث مائة وثلثة عشر عدد اهل بدر ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم من معجزات الرسول ص وانما لم يشترط العدد
لكم بجميع الاقسام لعدم الضابط في ذلك كله لحصول العلم تارة بعدد قليل واخرى بعدد كثير وما
ذكروا تقييدات لا دليل عليها وما ذكروا على صحتها لو سلم فلا يدل على احالة الافادة على خصوصية
العدد لجواز ان يكون ذلك من خواص المعدود وعمومه ولا يشترط ايضا في المخبرين ان لا يحصرهم عدد
ولا يحويهم بلد فان اهل البلد لو اخبروا بامر فالامر الاول يمتنع افادة العلم مكثا العدد المحصور ولانه
منقوض بما علم من احوال الرسول بتواتر قول الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم وكذا
لا يشترط عدم اتفاقهم في الدين والا لما حصل العلم باخبار اهل دين واحد وبطلانه ضروري خلافا
لليهود وايضا لا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المنتسبين بالضرورة وكذا
لا يشترط وجود المعصوم بين المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه ضرورة ومن نقله عن
الشيعة الامامية فقد افترى فانهم جعلوه شرطا في الاجماع لا في التواتر والمانع مكابر لمقتضى عقله

والخبر المتواتر معناه دون لفظه كان يخبر جماعة يبلغون حدا يمنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة
عن امور متعددة تشترك في معنى كلي يدل كل لفظ من تلك الالفاظ على ذلك المعنى بطريق القطع وان
كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر يفيد العلم بامر مشترك هو ذلك المعنى الكلي الذي تضمنه
الجزئيات المنقولة بالاحاد بالتضمن متعلق بتدل والمراد به ما يشمل الالتزام وهو كقولهم بالمطابقة
كان قولهم هذا تصريح بما علم ضمنا وبعبارة اخرى هذا تصريح بما علم التزاما ويدل عليه تمثيلهم
للجزئيات المشتملة على المعنى المشترك بالتضمن بما لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر
بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا فانه يتواتر القدر المشترك وهو اعطاء ماله عرضا
وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء الكل من
اعطاءات الجزئية فان السخاوة صفة للنفس مبدأ لذلك الاعطاء فلا تضمن بينها بالمعنى المصطلح
ومثال الالتزام كالاخبارات عن وقايع امير المؤمنين عليه السلام في غزواته من انه هزم الجماعات في
وقعة خيبر وقتل عمرو بن ود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدروا على مبارزته
وغير ذلك مما لا يحصى فانها تفيد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وبالجملة
ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في
معنى هو قدر مشترك بينها فالمخبرون عن ذلك المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئيات مشتملة عليه
بالتضمن او المستلزمة له ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم القطعي يحصل من سماعها بطريق
العادة لكن يقع هنا شيء وهو انه يخرج من العبارة ما يدل عليه بعض الاخبار المنقولة احادا بالمطابقة
والاخبار الاخر بالتضمن او الالتزام مع انه من جملة الاقسام والجزئيات فتدبر **الفصل الثاني**
لما علمت ان من الاخبار ما هو معلوم الصدق ومنها ما هو معلوم الكذب ومنها ما يجهل منه الامران
جاز الشروع في تفصيل تلك الاقسام وهذا في بيان الاخبار المعلوم صدقها او كذبها بالاكتساب
وقد مضى منها الخبر المتواتر ومنها الباقي وهو ثمانية **الاول** في المعلوم صدقه خبر الله
تع صدق وهو متفق عليه وان اختلف في طريق العلم به وهو عندنا وعند المعتزلة لامتناع
وقوع الكذب منه اذ الكذب قبيح عقلا عندنا وعندهم ضرورة والله تع منزه عن القبايح فلا

يصدر

يصدر اي الكذب عنه والمقدمة الاولى ضرورية والثانية مبرهن عليها في علم الكلام واستدل
الغزالي من الاشاعرة على صدقه تع بان كلامه معنى قديم قائم بالنفس تدل عليه العبارات والكلام في
النفس يستحيل كذبه على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم فيستحيل فيه
اي في كلامه تع الكذب لاستحالة الجهل عليه تع ضعيف بالرفع خبر من قوله فاستدل وانما كان ضعيفا
لان النزاع في الكلام المسموع المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا في
النفسي ولا يلزم من كون النفسي صدقا كون المسموع كذلك ولو سلمنا ذلك فلا نسلم صدق الكلام النفسي
واستحالة الكذب فيه ونمنع الملازمة بين استحالة الجهل عليه واستحالة الكذب عليه تع فيحتاج الى
دليل والمذكور لا يصح دليلا عليه وعند بعض اخر هو ان الكذب نقص والنقص مح على الله تع اجماعا
وفيه ان اثبات صدقه تع بانتفاء النقص بالاجماع الموقوف ثبوته على صدقه دور وعند اخرين
هو ان خبر الله لو لم يكن صادقا دايما لكذب في بعض الاوقات فلو فرض صدقنا فيه لكنا في بعض الاوقات
اكمل منه تع اذ الصادق اكمل من الكاذب من حيث هو كذلك واللازم بط واليه اشار في المنهاج ورده
البدخشي بانه انما يتم على تقدير القول بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة ينكرونه فكيف يصح من
الاشعري الاحتجاج بما يتوقف عليه وتم بر وفيه تامل اذ هو من قبيل ما قالت الاشاعرة بانه
تعلى كما سبق في تحرير محل [illegible] فهو غير ما الكروه فيتم الاحتجاج به وخبر الرسول ص ايضا صدق
لان المعجزة دلت على صدقه لان ظهورها على وفق دعواه الصدق دال على تصديق الله تع اياه
فانه اذا قال ايها الناس صدقوني في دعواي ان يظهر الله تع كذا على يدي وعين امرا خارقا للعادات خارجا
عن طوق البشر فاظهر الله على يديه علم علما ضروريا بانه تصديق له نازل منزلة قوله تع صدق
وكل من صدقه الله تع فهو صادق وخبره صدق والا يكن تدل على صدقه بان جاز اظهارها على يد
الكاذب لزم الاغراء اي اغراء الله تع المكلفين بالقبيح وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك
قبيح يجب تنزيه الله تع عنه ولزم ايضا عدم الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع
على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده واذا جاز مع صدق المدعي وكذبه
كان اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولا ياتي شيء من ذلك الا من المقدمات المذكورة على قواعد

الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله بالاغراض ولا يحيلون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديقه
الكاذب واغرائه بالقبيح وانما تتم هذه المقدمات على مذهب اصحابنا ومذهب الامامية وموافقيهم من اهل
العدل وقد عرفت تمام دليل صدقه على قواعدهم ايضا وكذا خبر الائمة صدق ايضا لعصمتهم عندنا
كما مر وهنا بحثان الاول ان تصديق الله تعالى الرسول انما هو في انه رسل من عنده ولا يلزم
من ذلك صدقه في كل ما يخبر به فهو المدعى واجاب البدخشي بان دعوى الرسالة تتضمن دعوى
الصدق في كل ما يخبر به من الرسل فالتصديق في الاول يتضمن تصديقه في الثاني ثم قال ولو
سلم فبانضمام ما يدل على عصمة الرسول عن الكذب ولا يخفى ما في قوله ولو سلم من الخروج عن الادب
لان المعترض مانع فلا يحسن مقابلته بالمنع كذا افيد ثم ان التمسك بعصمة الانبياء كما في اثبات
الدعوى فان في المقدمات مستدرك فانه يمكن ان يقال الرسول صادق لما ثبت من عصمة الانبياء الثاني
قول المعترض وعلماء الفرق بين النبي الخ انما يصلح دليلا لعدم تجويزهم اظهار المعجز على يد الكاذب لا
لعدم الجواز في نفس الامر الذي هو المدعى هنا ولو تم بهذا الوجه لدل على المدعى على طريق الاشاعرة
ايضا اذ ليس فيه ما يختص بنا وبالمعتزلة ولا تقول به الاشاعرة فلا يصلح قوله لا يتاتى شيء من ذلك
على السلب الكلي كما هو الظاهر من العبارة هذا ومنه ما يعلم صدقه ايضا بالنظر الى الخبر الذي لا يعلم صدقه
بمجرده لكن يحتف بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب جماعة من المحققين لانا نعلم
علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقترانها بامور خارجة عنها فاذا سمعنا الصوائح وجئنا
ذلك وجوهنا بحيث لا يتطرق اليه شك مثلا اذا اخبر بموت ولد للملك مع صراخ واخراج جنازة
وكذا قد علمنا انه قد اشرف على الهلاك قطعنا بموته فان قلت حصل العلم بالقرائن لا بالخبر
قلنا لولا الخبر لجوزنا موت غيره لا يقال التجويز ايضا باق مع تحقق الخبر لانا نقول التجويز
المنفي هو العادي ولا ينافيه بقاء التجويز العقلي بمعنى انه لو فرض وقوع خلافه لما لزم محال وانكر
افادة الخبر المحتف بالقرائن العلم لتخلف عنه في بعض المواضع فانه قد ينكشف عن بطلان ما في المثال
المذكور مثلا فانه قد يظهر خلافه بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة وامثال ذلك فاذا
كان كذلك فكيف يحصل العلم معها ومواهي الاذكار خطاء لان الذي يظهر فيه خلافه يتبين ان

لم يحصل شروط افادة العلم بل اختل شرط منها او لكن الجواز عدم الشرائط خصوصا مع عدم الضبط لهذه
الجهات اي مع عدم ضبط القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم بالعيان بل الضابط فيها حصول العلم
عند تحققها كما في المتواتر بعينه على ما عرفت ومنها ايضا خبر كل الامة وخبر الائمة وقد ذكرناه
البحث الثاني في الاخبار المعلوم كذبها وهي ايضا اقسام منها الخبر اما في مخبره بفتح الباء اي مدلوله
وجد ما علم وجوده ووقوعه بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة مثلا النار باردة وقولك للجائع
انت شبعان والجزء اعظم من الكل او ينافي مدلوله ما علم وجوده ووقوعه بالاستدلال كقولهم العالم
قديم فان الخبر في جميع هذه الاقسام كاذب قطعا وكذا منها قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه معلوم الكذب
لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا اخبار عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان
خبرا عن نفسه لكان حكاية عنها وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة وقد تقدم ذلك وما
يقدح في نفسه من ان قول انا كاذب كاذب فهو اخص مغاير للاول وذكر العضدي انه كذب على تقدير
ان نفسه ايضا لاستحالته وتوضيحه ان قوله هذا متوقف على تحقق خبر اخر يطابق الواقع بان يحقق
هذا الخبر ويصرف قوله للواقع واذا فرض ان هذا القول مصروف الى خبر اخر ولم يلاحظ فيه تحققه
فلا يتصور صدقه الا باتحاده لو نفسه وصرفه الى نفسه ثم فلا يكون صادقا قال البدخشي وتعليل ان
يقول يجوز صرفه الى المستقبل فلا بد ان يفرض انه لا يكذب ايضا في المستقبل ومن قلت قد عرفت
جوابه ومنها بعض الاخبار التي كانت مستحيلا وردها عن النبي صلى الله عليه وآله لعصمته وكذا عن الائمة عليهم السلام عندنا الا ان
ايضا الا ان يكون ظاهرها الكذب ويقبل تاويلا قريبا فانه يجوز صدوره عن المعصوم ويكون المراد منها
خلاف ظاهرها ولو كان التاويل بعيدا وانحصرت الصحة فيه فقد تقدم القول فيه والظاهر انه لا يقتضي
تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد ومنها ما لم يتواتر من الاخبار ومن شأنه انه لو صح لتواتر لتوفر
الدواعي على نقله بان لم يكن ما يقتضي اخفاءه من خوف او تقية فانه كاذب كما اخبر بان بين مكة والمدينة
اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل في الجامع يوم الجمعة بمشهد خلق عظيم او كان متعلقه عاما كالايجاب
صلوة سادسة مثلا لا يقال هنا اثبات القاعدة الكلية بالمثال الجزئي لانا نقول القاعدة ضرورية لانا
نجد من انفسنا العلم بكذب ذلك الخبر قطعا وايراد المثال للتنبيه والايضاح هذا مع عدم الخوف كما ذكرناه

يجب كون الخبر الذي تتوفر الدواعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية او غيرهما كالفرض مما يوجب
اخفاءه لان عدم التواتر هنا ليس لاجل كذب الخبر بل لوجود الصارف من الاخبار به فالنص الجلي على
امامة علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام والتحية وان نقله الامامية متواترا خلفا عن
سلف الا انه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف وقصور الدواعي عن نقله لما لم يبذل من الاغراض
الدنيوية وانك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وآله سكينة علي فانه هذا الخبر
المنسوب اليه ان كان مستحيلا على المطلق غيره لانه لا يقتضي وجود خبر كاذب كالاول وان لم يكن صادقا
ففيها ثبت المطلوب والحاصل ان هذا الخبر ان كان كاذبا فهو المدعى وان كان صادقا فمقتضاه ليس الا
تحقق خبر اخر غيره يكون كاذبا قيل فيه نظر لجواز ان لا يكون الكذب عليه واقعا بعد وانه سيكذب عليه
فيما بعد ثم يجب القطع انه لا بد من وجوده في الجملة واما انه فقد وجد فلا او ايضا قد وجد في الاخبار
ما يستحيل اسنادها اليه صلى الله عليه وآله مما لا يقبل التاويل ولا يمكن اجراؤه على الظاهر حتى انه قد صنع جماعة من العلماء
كتبا في بيان الموضوعات ككتاب الدر الملتقط في تبيين الغلط للصغاني وكتاب ابي الفرج ابن الجوزي
قال بعض من السلف تعمد اي تعمد الكذب من النبي صلى الله عليه وآله مثلا للنظام فانه اورد اخبارا كثيرة توجب القدح
في القصد الاول بل وقوع من السلف لوجوه فانه ربما نقل الخبر بالمعنى وكان لفظ الرسول يدل على معنى
فيبدل المخبر اي ملقي الخبر ذلك اللفظ بما توهم انه لفظ توهم مطابقته له في ذلك المعنى ولم يكن له
مطابقا او نسي اي المخبر عن الخبر البعض بحيث يتغير الخبر عند تحققه ويفسد به وقد نسب ذلك لانهم
كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ فربما نسوه او نسي المسند اليه الذي اسند اليه
الخبر كان روى الخبر بعض من صحب النبي صلى الله عليه وآله فتوهم انه عنه اي عن النبي صلى الله عليه وآله لكثرة صحبته له فاسنده الى النبي
وامثاله او التبس بان كان الخبر حاصلا بذلك فغلط الراوي واعتقد انه عامر كقوله صلى الله عليه وآله التاجر
فاجر فانه روى انه ورد فيمن دلس اي تاجر دلس او الغلط في اعتقاد ان ذلك الخبر من جهته مع انه
كان يحكيه من الغير ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله اذا احس باحد يستانف الحديث ليكمل له ووقوع من قلت اعلم الا
في اخبار الثقات من اصحابه صلى الله عليه وآله او السلف المرضيين الا ما تكذب عليه عمدا في زمانه وما قارب من
السلف اكثر من ان يحصى حتى انه قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا

فليتبوأ مقعده من النار واما وقوعه من الخلف فلوجوه ايضا منها افتراء الملاحدة على النبي المحالات
لتنفير العقلاء عنه ومن دينه ومنها ما كان رأي الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامة كما هو مذهب
الكرامية وبعض المتصوفة فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة كما وضع في ابتداء دولة
بني العباس اخبار في نصه صلى الله عليه وآله على العباس بالامامة وامثال ذلك ومنها ما يقع من الغلاة المتعصبين في
مذهبهم تقربا له وردا على الخصوم ومنها ما يقع من جهة القصاص والوعاظ ترقيقا للقلوب للعوام
وترغيبا لهم في الاذكار والاوراد ومنها ما يقع على وجه الامتحان لتمكين على الجاه والمال تقربا الى
الحكام كما في حكاية غياث بن ابراهيم مع المهدي معروفة بانه قد ثبت وراء نفسه سيئات عمانا الفصل
الثالث في الخبر الذي لم يثبت صدقه وكذا لم يثبت كذبه قطعا ولكن صدقه مظنونا اذ ما لا يظن صدقه غير معتبر
عند الجمهور وان قبل بعضهم رواية مجهول الحال كما قيل والظاهر من قبل مجهول الحال قال لانه
مظنون الصدق ايضا وسيجيء الكلام فيه وهو خبر الواحد والمراد به ما لم تبلغ رواته حد التواتر سواء
كان الراوي واحدا او اكثر اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء افاده بالقرائن الزائدة او لم يفد اصلا
ولم يثبتوا الا واسطة بين المتواتر وخبر الواحد وان كان ينقسم الى مستفيض وشائع وغيرهما وزعم بعضهم
انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن وقد سبق بطلانه واخرون انه يفيد العلم بغير قرينة فقيل
مطرد في كل خبر وقيل لا يطرد والحق انه لا يفيد الا مع القرائن الا ان يكون خبر معصوم وهذا خارج
عن محل النزاع لنا لو افاد العلم بدونها لزم تناقض المعلومين عند تعارض خبري العدلين فان ذلك
جائز بل واقع واللازم باطل ولانه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع فان قلت هذا يدل ايضا على امتناع افادته العلم مع القرائن فانه ايضا يلزم تناقض المعلومين
والقطع بتخطئة المخالف قلنا متى حصلت القرائن المفيدة للعلم مع الخبر فقضيتها امتنع عقيدا مثله
في نقيضها عادة واما تخطئة المخالف قطعا فلتزم فلو وقع لم يحمل المفتي بالاجتهاد لانه لم
يقع في الشرعيات كما قيل وفيه ابحاث في الفصل مباحث الاول الاكثر من اصحابنا وغيرهم على جواز
التعبد به اي بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم عقلا بمعنى انه يجوز ان يوجب الشارع
العمل بمقتضاه على المكلفين وخالف في ذلك ابو علي الجبائي وابن قبة من علمائنا وجماعة من المتكلمين

لنا القطع بان الشارع لو قال للمكلف انا اخبرتك بلا دليل وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم منه محال لذاته
ولا لغيره اذ الاصل عدمه والرجوع الى الوجدان شاهد بذلك فان قلت يمتنع لتاديته الى تحليل الحرام
وتحريم الحلال على تقدير كذبه فانه ممكن قطعا وذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه قلنا هذا غير وارد اما
على القول بان كل مجتهد مصيب فظ اذ لا حلال ولا حرام في نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف
بالنسبة فيكون الشيء حلالا لواحد وحراما لاخر واما على القول بان المصيب واحد فان الحكم المخالف للظن
ساقط عنه اجماعا فان قلت ما ذكرته من تقييد الحكم في الواقعة الواحدة على القول الاول وتعيين
الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالف على الثاني انما يتم بالنسبة الى المجتهدين اذ يتجه احد الخبرين
اما بالنسبة الى المجتهد الواحد فيتنافى الحكمين ووجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا هذا ايضا غير
وارد فانه على تقدير ذلك يتوقف عن العمل او يتخير بينهما اشار فالحق جواز التعبد به وهل وقع ام
ام لا منع السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن البراج منه وما تبين اثبت وقوع التعبد به ابو الحسين
عقلا محتجا بان العقل دل على ذلك ايضا كما دل عليه السمع وهو مذهب ابن شريح والقفال من الشافعية
ومذهب احمد بن حنبل وتقريره ان الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب العمل به كما يدل
انه لما وجب اجتناب المضار اجمالا قطعا وجب تفاصيله قطعا فمن ظن بخبر الحشيش مضرة اكل الشيء
المعين حكم العقل بانه لا يؤكل وكذا اذا كان جدارا يريد ان ينقض حكم العقل بانه لا يقام تحته وما نحن
فيه كذلك لان الشرع بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيلا والخبر يفيد الظن
بما يوجب العمل به قطعا واجيب بانه مبني على التحسين والتقبيح العقليين ولو سلمنا لكن وجوب العمل بالظن
في تفاصيل مقطوع الاصل غير مسلم بل هو اولى بالاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب واطلاق كل من قال
بالوجوب عقلا قال به سمعا واثبته الشيخ ابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به سمعا ودليله السمع
والعقل فالاول لقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث اوجب الحذر بقوله لعلهم يحذرون لامتناع حمل لعل على معناها الحقيقي
لامتناع الترجي منه تعالى لانه انما يكون حيث لا يعلم العاقبة فيحمل على اقرب المجازات وهو الايجاب المشاركة
للمعنى الحقيقي في الطلب فيكون لايجاب الحذر بقول الطائفة اذ ضمير ينذروا للطائفة التي لا يفيد قولهم العلم

لجواز كونها واحدا واثنين لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه لان من
للتبعيض ويؤيده ما في الصحاح نقلا عن ابن عباس الطائفة الواحدة فما فوقها واوجب سبحانه وتع الحذر بخبر
بقول الواحد او الاثنين فيجب الحذر امتثالا للايجاب وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام المقتضي
وهو ترك العمل او قبول خبر الطائفة التي هي خبر واحد فيلزم وجوب العمل بخبر الواحد كما يقوم من
ان لعلهم لا يفيد وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه وامتناع حمل كلمة لعل على حقيقتها لا يوجب المصير
الى الوجوب لجواز ان يكون مستعارا للندب بعين العلاقة المذكورة مع ان الاصل عدم الزيادة الندب
في الوجوب لانا نقول استعارتها للوجوب اولى بالمقام بقرينة الانذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر
اذ لا خوف من العقاب في ترك غير الواجب فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا
على المدعي لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف والنطاق الاخير اعم قلنا الانذار هو الابلاغ
مع التخويف كما ذكره في الصحاح ولا ريب ان جملة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع
بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف واذا تم الاستدلال بالاية على قبوله فيهما فالحكم فيما
بينهما سواء اما اصلا اذ لا قايل بالفصل لا يقال ان مقتضى الاية كما قررتم وجوب النفر من كل ثلثة
واحد سواء كانت الطائفة واحدا او اثنين وهو باطل لانا نقول ان النفر وان اقتضى ذلك
كما اقتضى ايضا وجوب العمل بخبر الواحد ايضا لكن خص عنا الحكم الاول للاجماع على عدم وجوب ذلك
فبقي معمولا به في الحكم الاخر اذ التخصيص في بعض المقتضيات لا يقتضي التخصيص في سائرها وادلى شاد
في المنهاج واعترض عليه اي على الاستدلال المذكور بسؤال واقع وهو ان الدلالة الحاصلة منها
على وجوب القبول اي قبول خبر الواحد من المفتي فيكون الانذار في الفتوى وليس المراد به كل خبر
مخوف ويدل عليه ذكر التفقه في الاية اذ هو انما يحتاج اليه في الفتوى دون الرواية وقبول الفتوى
من الواحد متفق عليه وجوابه اما اولا فلانه لو حمل الانذار على الفتوى لزم تخصيصان تخصيص
الانذار بالفتوى مع انه اعم وتخصيص القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى
اخر والاصل عدم التخصيص فضلا عن التخصيصين والروايات ينتفع بها المجتهد لتمسكه بها في الاحكام
والعامي ايضا لانه يجوز لها فالحمل على ما يشمل الرواية لا يوجب شيئا من التخصيص واما ثانيا فلانه قوله

حملا على المفتي موقوف على ثبوت عرفية التفقه المعروف بين الفقهاء والاصوليين في زمن الرسول
على الوجه المعين لحمل الخطاب وان يحكم باثباته اذ هو اصطلاح جديد نشا بعد عصر السابقين فلا يحمل
خطاب الشارع عليه فالمراد به المعنى اللغوي وهو التعلم اذ التفقه لغة الفهم بمعنى العلم وكما ان التعلم
يحتاج اليه في الفتوى كذا يحتاج اليه في الرواية اذ هي نوع العلم بما يروى وهذا يشكل قوله ويدل
عليه ذكر التفقه قال العبري يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيص وفيه نظر لانه انما يصح لو
اطلق على فتوى المجتهد انه رواية ولا تخصيص في قوله تع اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون
المراد به الرجوع من النفر كما فهمه الاكثرون وان يكون المراد به الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث
وهو اولى لعمومه ولقوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي لا تقبلوا نبأه اوجب
الله تع التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا مع انه قد اجتمع فيه وصفان ذاتي اي لازم للخبر
وهو كونه خبر واحد وعرضي اي طارئ مفارق وهو كونه خبر فاسق لكن جعل العلة هو الثاني لانه
اذ الفسق يناسب التبين وعدم القبول فترتب الحكم وهو التبين بالفاء على الوصف المناسب
الذي هو الفسق وذلك يوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجيء ولانتفاء عطف على قوله لكونه
اي اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا لانتفاء الفايدة في التقييد به في الاية لولاه
اي لولا كون الفسق علة للتبين واشار الى بيان الملازمة بقوله اذ لو تعلق الحكم وهو التبين
وعدم القبول على الذاتي وهو كونه خبر واحد لان الوحدة وصف اصلي اولى من تعليقه على
العرضي وهو كونه خبر فاسق لانه طارئ وح فيمتنع كون الوحدة صالحة للعلية والا لوجب
استناد الحكم اليها لحصولها قبل حصول العرضي فانتفت فايدة التقييد فمع الانتفاء اي
انتفاء الفسق الذي هو علة للتبين باخبار العدل ان وجب الرد اي رد خبره كان العدل
اسوء حالا من الفاسق اذ الفاسق يجب التبين عند خبره والعدل يجب رده هذا خلف فيتعين
العمل بخبر العدل وهو المط قال الشارح وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التبين غير ملزوم
للوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبين ثم ان
ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء الدليل قبوله ولا يذهب عليك

انه انما يلزم قبوله لو اريد بالفاسق في الاية معلوم الفسق اما بدونه فمقتضى الدليل عدم معلومية
قبول ذلك الخبر وعدم لا قبوله وسيجيء لهذا زيادة ايضاح وقد يقرر الاستدلال بها بان علة عدم
القبول الفسق فاذا انتفت حصلت علة القبول وهي العدالة اذ علة عدمه علة عدم القبول علة
لعدم علة القبول وهو تعين القبول فيلزم القبول ويجب لوجود العلة وعدم ما يقتضي عدم الصلاحية
القبول لانه يجوز ان يكون الفسق هو احد موانع القبول والعدالة احد شرايطه فلا يلزم من
انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول وان كان الخبر من حيث هو قابلا للقبول لجواز وجود
مانع اخر وانتفاء شرط اخر لانا نقول ان خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد صالح للقبول فلا يكون
كونه من الاحاد مانعا فلا مانع سوى الفسق فان قلت لا نم ذلك فان هذا الخبر من حيث هو خبر
صالح لذلك وشرط تحقق القبول التواتر وعند كونه من الاحاد ينتفي الشرط وانتفاء الشرط مانع
من تحققه قلنا لو كان ذلك مانعا للتبين لما نعينا اليه لانه من ذاتيات هذا الخبر الخاص اذ الكلام
في خبر الواحد لا لانه افراد قوله فاسق لكانه في الاثبات عليه والوحدة مما لا ينفك عنه
وهو وصف اصلي بخلاف الفسق فانه مفارق وهو طارئ ولا يخفى عليك ان مفهوم الشرط معتبر عند
اكثر المحققين فهذا البحث كانه من قبيل من لم يقل به والا فالاية تدل على ان خبر غير الفاسق كالعدل
مقبول على ما هو قاعدة المفهوم وهو ان دلالته ظاهرة لا قطعا لكن التقرير الذي ذكره كذلك ثم لا يخفى
عليك ايضا ان الاية لا تدل الا على تحقق القبول لا على وجوبه شرعا يخفى انه لو لم يقبل لكان
اثم والنزاع فيه الى ان يحمل ردا على القايل بعدم جواز القبول كذا قال البدخشي وفيه
نظر اذ لا قايل بالفصل كما عرفت ثم اعلم انا ان اكتفينا في المسايل الاصولية بالظن كما هو مذهب
البعض فالاستدلال بهاتين الايتين مفيد والا فلا يفيد لانه استدلال بالظن وهو لا يفيد
القطع لا يقال المسئلة وسيلة الى العمل فيكفي فيها الظن لانا نقول جميع مسايل الاصول كذلك وقد
منعوا فيها الاكتفاء بالظن وانما ذلك فيما تعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه كذا افاد
البدخشي ولنا ان النبي صلعم كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام الشرعية ليعلموهم اياها مع ان
المرسل الى كل قبيلة لم يبلغ حد التواتر وليسوا معصومين فلو لم يكن خبر الواحد حجة مقبولة لم يكن

بهذا الارسال فائدة فلم يترتب عليه المذكور يرد عليه اي على هذا الاستدلال الاشكال المشهور
الوارد على الدليل الاول فيقال ان بعث الرسول الرسل انما يدل على وجوب قبول خبر الواحد
من المفتي فان حاجة القبائل الغائب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي فالنبي
انما يرسل اليهم من يفقههم في الاحكام لا من يروي لهم الاخبار ليستنبطوا منها الاحكام والنزاع انما
هو في الثاني والفتوى يقبل فيها خبر الواحد اتفاقا كما سبق قال الشارح وفيه نظر لان هذا
يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الاجتهاد والفتوى في الاحكام الشرعية وليس
له الافتاء ومن المعلوم خلاف ذلك ولاجماع الصحابة والتابعين على العمل به اي بخبر الواحد بدليل
ما نقل عنهم نقلا متواتر المعنى انهم كانوا يستدلون بخبر الواحد ويعملون به في الوقائع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا
لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح كذا قالوا قال الشارح وفيه نظر
لان الروايات التي وردت عنهم اخبار آحاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد
قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور وقد عرفت جوابه من ان التواتر معنوي وبه ايضا يندفع
ما يقال ان هذا الاجماع سكوتي لا يفيد الا الظن على تقدير كونه حجة فان قيل غاية ما ذكرتم
جواز الاستدلال والعمل به والنزاع انما هو في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بالخبر يدل على
وجوب العمل به على ان القول بالجواز دون الوجوب سيما فيما لا يليه هذا حاصل ما افادوا
واقول ويدل عليه ايضا اطباق قدماء اصحابنا الذين عاصروا الائمة واخذوا عنهم ووقفوا
عمرهم على رواية الاحاديث وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود
والبحث عن الثقة والضعيف وكونهم اذا اختلفوا في خبر نظروا في سنده واشتهار ذلك بينهم
في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او
مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون
الاحكام بل فيها ما يقرب التصريح عنهم بقبول خبر الواحد واستمر هذا بينهم الى زمن المرتضى
رضي الله عنه ولم ... هذا الخلاف بين الاصحاب ولا نقل القول بالرد عن احد قبله فان قيل

في ... اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد
المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد نقل المحقق بن سعيد عن الشيخ سلوك هذا
الطريق في الاحتجاج هنا والاحتجاج الذي عليه وانه ادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب
وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عول على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم
بحيث من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا
من العامل به كما تبرؤا من العامل بالقياس ولعل بعد هذا التقرير يندفع ما يقال لعلهم انما عملوا بهذه
الاخبار مجردة لجواز احتفافها بالقرائن المفيدة للعلم والثاني لاشتمال العمل به اي بالخبر الواحد
على دفع ضرر مظنون اذا اخبار العدل الواحد عن الرسول صلى الله عليه وآله بامر يكون مع ثبوت ان مخالفته
سبب لاستحقاق العقاب يفيد الظن باستحقاق العقاب بسبب تلك المخالفة فترك العمل به يشتمل
على الضرر ظنا ويمكن دفعه بان لا يخالف فيسلم من الضرر وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا بالضرورة
ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما معا للتنافي بينهما ولا تركهما لذلك ايضا
فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب واليه اشار المصنف ... وصرح الشارح ... وفيه نظر لان هذا الدليل
يدل على انه لا يمكن عقلا ترك العمل بخبر الواحد ولم يقل به احد فانما الكلام في حجيته وعدمها تأمل واعترض
على ... الكتاب ايضا بالمنع من كون الخبر مظنة للضرر وذلك لانا علمنا بوجوب ... لا ... من
الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق الخبر ... من ...
برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يقبل ولا الاجماع لعلنا به لانا نقول منع الاجماع من اطراد
هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب ... ثم ان الحجة مقلوبة عليكم
ايضا لانه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يؤمن ... لجواز
اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها ... ما ذكروه وجوب العمل بقول ... دون المجهول
بغير ما ذكروه كما افاد المحقق بن سعيد تأمل فيه واستدل ايضا بان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم تعلم ضرورة في زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد سوى الظن لفقد المتواتر من

السنة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع غالبا من غير جهة النقل بخبر الواحد واما البواقي فلا تفيد
غير الظن ايضا والكتاب قد يكون قطعي الدلالة مع عدم استيفائه لجميع الاحكام واذا تحقق انسداد باب
العلم في الحكم الشرعي كان التكليف به بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات
متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من
اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها فان قيل لو تم هذا
الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد ودعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع قلنا ليس الحكم في الشهادة بالظن بل بشهادة
العدلين فينتفي بانتفائها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا يقال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم
بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر كما مر سلمنا ولكن ذلك الظن
مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل
خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر
عنه انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض
تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل
الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم كما افاد بعض الافاضل احتج المانعون من وجود التعبد بخبر الآحاد
بقياس الفروع على الاصول يعني انه لو وجب العمل به لجاز اتباع الظن في فروع الاحكام
ولو جاز فيها لجاز في الاصول الدينية ... قياسا لها عليها والجامع دفع الضرر
المظنون واللازم باطل بالاجماع لانعقاده على عدم جواز الاكتفاء بالظن في الاصول وكما احتجوا
بالنهي عن اتباع الظن وخبر الواحد انما يفيد الظن فلا يجوز اتباعه اما الاول فلقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن فنهى عن اتباعه وذم عليه والنهي والذم دليلا الحرمة
وانه ينافي الوجوب واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الفرق موجود بين المقيس والمقيس عليه

فان المراد في الاصول هو العلم وحصوله بالقطع ممكن لوجود القاطع والعمل به في الدليلين القويم
على اعلاها غير جائز ولهذا قال تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فكان المطلوب فيها العلم وهو حاصل بالادلة
كقوله تعالى قل هو الله احد والمراد في الفروع هو الظن لان المقصود منها العمل ووجود القاطع على
كل من الجزئيات الفرعية ليعلم به متعذر او متعسر اذ القطع لا يفي بها فاكتفي بمجرد الظن كخبر العدل
اذ ما جعل في الدين من حرج لا يقال ان اردتم بعدم وجود الدليل انه لا يوجد دليل عقلي يعني
غير متناهية بان يقوم على كل منها بخصوصه فمسلم لكن الظني ايضا كذلك اذ لا يوجد دليل ظني كلي دال
على كل صورة بخصوصها بل كل صورة ظنية دليل ظني يخصها ولذا كانت ادلة الفقه فانه ليس ثم اتساع
دليل على قاعدة لها جزئيات غير محصورة كما يقال خبر الواحد مقبول فلا نسلم ذلك لانا نقول
المراد انه يتعسر ان يوجد في العمل بكل من الصور الجزئية دليل قطعي يخصها بخصوصها او يتعذر ولا
يتعسر ان يوجد في كل منها دليل ظني خاص اذ في اخبار الآحاد كثرة وفي القياسات والاجتهاد
مجال واسع بكا ولا يتناهى كما لا يخفى فلم يشترط في ثبوت العمليات قاطع واكتفي بالظن وعن الثاني
ان النهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به اي لوجوب العمل بالظن في الفتوى والشهادة واخبار
والطهارة للاجماع على ذلك ولكون الامور الدنيوية لدلالة العقل عليه فان العدل اذا اخبر بان
الطعام مسموم وجب الاحتراز عنه على كل عاقل اذ المراد ... دليل على خلافه وفيه نظر لان الاجماع
ودليل العقل خص هذه الصور المذكورة عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولا به فيما
عداها والتخصيص بغير مخصص غير جائز اليه اشار الشارح واجاب المحشي بان المعنى الذي لاجله
خص الامور المذكورة موجودة في الرواية فيجب تخصيصها ايضا للمعنى المشترك الموجب للتخصيص
وهو دفع الضرر المظنون وان جريان ايات الذم ظاهر بحسب السوق في الاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه

البحث الثاني

في شرائط العمل بخبر الواحد يجب كون المخبر راجح الصدق على الكذب عند السامع وانما يحصل اي
رجحان الصدق مع عقل الراوي اذ المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل ولا يمنعه خوف
عن الكذب والافتراء فلا يحصل الظن بخبره وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه اي قوة حفظه وقلة

سهو والمراد بقوة الحفظ ان لا يزول مسموعه عن حافظته لسرعة تحمل الحفظ مطلقا او بالنسبة الى الاحاديث الطوال دون القصار لا تقبل روايته فيه والفرق بينه وبين الساهي انه لا يتمكن من حفظ الحديث كما هو حال السماع واما الساهي فقد يتمكن من ذلك الا انه يسيل عنه لعارض السهو كذا قال المص
في بعض تعليقاته ذكره على سبيل بيانه اما الاول فلما عرفت واما الثاني فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة
بقوله اذ لا يمنعه خوف من الكذب ولا يمكنه الضبط ايضا وان كان مميزا عرف عدم المواخذة
على الكذب مما يعلمه انه غير مكلف فلا يتحرج عليه الكذب فلم ينزجر عنه اذ لا مانع من اقدامه عليه فلا
يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل قيل فيه تامل اذ لا يلزم من انتفاء سبب خاص للزجر والمنع
وهو العلم بحرمة الكذب والخوف من الله تعالى انتفاء الزجر والمنع مطلقا لجواز ان يحصل لنا الاطلاع على
حال بعض الصبيان بتعوده الصدق وميل طبيعته اليه ونفوره عن الكذب والاقدام عليه
بحيث اذا اخبرنا بخبر يحصل لنا الظن بصدقه والطمانينة بقوله وذلك مما يجده المنصف بالنسبة
الى بعض الصبيان والمجانين لا يكاد يسهو تامل واما الاخيران فلان الراوي اذا عرف بقلة الضبط لما
يرويه او كثرة السهو عنه لم يؤمن من الزيادة والنقصان والعدالة انما تمنع تعمد الكذب فجاز
ان يتوهم فيما سمع عنه انه لم يسمعه وان كان عدلا وانت خبير بان هذا اذا كان راويا
للحديث على الحفظ واما في الكتاب فلا احتياج الى الطلب في ذلك واما قال العلامة ذكره لان
عروض السهو النادر لا يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق لو كان زوال السهو اصلا شرطا في
القبول لما تحقق العمل الا من قول المعصوم من السهو وهو باطل اجماعا من القائلين بالخبر هذا وقد قال
الشهيد الثاني في الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن اشتراط الضبط لان العدل لا يجازف برواية
ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر فذكره تاكيدا وجريا على العادة في عادة القوم حيث انهم بلغون
بذكر الضبط في الشروط وفي هذا الكلام نظر ظاهر فان منع العدالة من المجازفة التي ذكرها
لا ريب فيه ولكن ليس المطلوب من اشتراط الضبط الامن منها بل المقصود منه السلامة من الغفلة
الموجبة لوقوع الخلل على سبيل الخطا وحينئذ فلا بد من ذكره لعدم القدر المعتبر منه يتفاوت بالنظر الى انواع
الرواية فما يعتبر منه في الرواية من الكتاب قليل بالنسبة الى ما يعتبر فيها من الحفظ كما هو واضح وتقبل رواية

اي رواية المخبر صبيا عند التحمل اي تحمل الرواية حال كونه بالغا عند الاداء ولا يشترط البلوغ وقت التحمل
لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو
اعتقاده عدم المواخذة على الكذب استدل ايضا بالقياس على الشهادة فانه متفق عليها
فالرواية اولى بالقبول لان الاحتياط في الشهادة اكثر والجامع انه حال الاداء عاقل مكلف وباجماع
الصحابة على قبول رواية ابن عباس وعبد الله ابن الزبير والنعمان بن بشير والسائب بن يزيد
وغيرهم مع تحملهم كثيرا من الاحاديث قبل البلوغ وروايتهم بعده كما تدل عليه كتب الحديث وقبلوا روايتهم
من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده ان لم يسالوا عن ذلك وللاجماع على احضار الصبيان مجالس
الحديث واسماعهم فلولا قبول روايتهم بعد البلوغ لم يكن لذلك فائدة وفيه نظر لجواز ان يكون للتيمن
والتبرك والتمرين كما في تعليمهم العبادات او للتبرك ولذا يحضرون من لا يضبط وخالف في ذلك
شذوذ فشرطوا في التحمل البلوغ ولا تقبل رواية الكافر من غير اهل القبلة وان علم منه التحرز
عن الكذب لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وهو فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون وللاجماع وابو حنيفة وان قبل الشهادة بعضهم على بعض الا انه صرح بعدم قبول
روايته واما المخالف من المسلمين المبتدع ببدعة تتضمن التكفير مثل المجسمة والغلاة والخوارج
ان كفرناه فكذلك اي لا تقبل روايته وان علم من دينه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين وصاحب
المنهاج لاندراجه تحت الاية الشريفة وهو قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا كما عرفت وعلمه
بكونه كافرا لا يخرجه عن الاسم الذي هو الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى فسق ولان
قبول الرواية تنفيذ حكم على كل المسلمين وهو منصب شريف فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل
القبلة فانه غير مقبول اجماعا والجامع اذ لا لهما شرعا بقي هنا شيء وهو ان هذه الوجوه تدل
على قبول روايتهما اعني الكافر الموافق والمخالف ولا تدل على انهما ليسا ممن هو راجح الصدق
والمقام للثاني لانه بصدد بيان الشرائط التي بها يحصل ظن الصدق وبدونها ينتفي لكن
يمكن ان يقال في الكافر المخالف انه لما كان عن الملة ضالا عدوا للدين فلم يتحقق حرمة الله
عليه والرسول فلا يؤمن في الرواية التي هي من الدين الشريف ان يفتري على النبي صلى الله عليه واله لكونه عدوا له

بغضا وان كان في دينه حرمة الكذب فلا يحصل الظن بروايته وان حصل بها ظن صدقه في امور اخرى
لا تعلق لها بالدين بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب فانه يؤمن الافتراء والكذب على النبي صلى الله عليه واله
وربما حصل الظن بقوله بمعاشرة اطلعت على حاله وعدم اقدامه على الكذب كذا ذكره البدخشي
وبتم المحشي ولا يخفى ان ذلك لاحتمال كما يجري في الكافر يجري في الفاسق وربما حصل الظن بقوله بمعاشرة
المطلعة على حاله وعدم اقدامه على الكذب كذا قيل ويمكن دفعه بان هذا في الفاسق غير
مضبوط كما في الرخصة في السفر لحكمة المشقة لان السفر مضبوط ولا انباء في ذلك تحققها في
المجال في الحضر هنا وقد استدل بان الكافر فاسق في العرف المتقدم وعلم ذلك بالاستقراء وان كان
لا يسمى في العرف المتاخر فاسقا ويجعل قسيما له ويعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها
احتج ابو الحسين على ان الكافر الموافق في القبلة تقبل روايته مع اعتقاده تحريم الكذب
بان اصحاب الحديث قد قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم واعتقادهم كفر من يقول به والجواب المنع
من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين واعتقادهم كفر القائل بما ذهبوا اليه
فان المنع ومع التسليم لهما فنمنع الاجماع عليه وبغيره اي بغير الاجماع ليس حجة الا واما المخالف في العقائد
غير الكافر يعني انه لم تبلغ مخالفته الى اعتقاد ما يكفر باعتقاده كاعتقاد زيادة الصفات ومساواة
علي عليه السلام لابي بكر وغير ذلك فلا تقبل روايته ايضا عندنا كالكافر لاندراجه تحت اسم الفاسق
واي فسق اعظم من ذلك قال الشارح وللاية المذكورة وعنى بها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الفاسقون ولا شك ان هذا لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ونا قشه بعض
الافاضل فقال لو كان الفاسق مندرجا تحت ومن لم يحكم بما انزل الله لزم كفره لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وجوابه ان هذه الاية مخصصة بالاجماع فلا محذور ثم
في تفسيره لكلام الشارح سهو لان الذي ذكره الشارح هو ان هذا المخالف مندرج تحت
ومن لم يحكم فيكون فاسقا لا ان كل من لم يحكم بما انزل الله فهو فاسق لا ان كل فاسق فهو ممن لم يحكم
بما انزل الله فان الموجبة الكلية لا يجب كونها منعكسة كنفسها ولا يخفى عليك عدم ورود هذا

المناقشة على عبارة المص نعم يرد ما مضى من التامل ثم انه خبير بان المصنف مع تصريحه برد رواية
المخالف هنا مال في الخلاصة الى ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز
العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت
بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون
واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء هذا وقد جاز المحقق في
المعتبر العمل بالخبر الضعيف محتجا بان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق وان في
رده طعنا على علمائنا وقدحا في المذهب اذ لا مصنف الا وقد عمل بخبر المجروح كما عمل بخبر العدل
كان مراده هنا بقوله هنا ان الطائفة لا تعمل باخبارهم بمجردها بل مع جبرها بالشهرة والعمل
وعضدها بين الاصحاب ونحوها من الاسباب الباعثة لهم على القبول وربما استند بعضهم في
قبول رواية المخالف الى ان صدق وصف الفسق موقوف على فعل المعاصي مع اعتقاد كونها معصية ذكر ذلك الشهيد الثاني في بعض مصنفاته وفيه نظر هنا كلام عندنا وقال
ابن الحاجب لبن عز الهوى التي لم تبلغ حد الكفر ان لم تكن باواضحة لم تمنع القبول كجحد
الصفات غير ما ينبغي على اثبات بعينها كما هو راي الفلاسفة والامعنة واعلم ان الاعتبار
بالاسلام ايضا حال الاداء لا حال التحمل **البحث الثالث** في العدالة انما تقبل رواية
العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق الدال عليه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا يقتضيه اي يقتضي قبولها قال الشارح رحمه الله قول المص انما تقبل رواية
العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والاخر سلبي وهو عدم قبول رواية
غيره لما يتضمنه عرفت من كون انما للحصر ويدل عليه قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية لكن
دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه انتهى وفيه مناقشة اما اولا فلان عبارة
المص تحتمل حصر القبول في رواية العدل وان تكون حصرا للدعوى قبول روايته في الدليل
المذكور بقوله لان ايجاب الخ وانما يتاتى كلامه على الاول لا على الثاني واما ثانيا فلمنع قوله
لكن دلالتها على الثاني بصريحه ذلك لان المراد بالعدل هنا معلوم العدالة فيخرج

هذه

ما ليس معلوم العدالة سواء كان معلوم الفسق او مجهول الحال لكن لو لم يصرح بالفسق لا فتى القبول في الاول
دون الثاني ولذا اختلفوا في دلالتها عليه لا يجيئ بلا دلالة تماما اخرى انما تدل على قبول روايته وانما
ثالثا فلانه اطلق المحوي على مفهوم المخالف وقد مضى ان المفهوم موافق في الاصطلاح الا ان يراد
بالمحوي مقابل الصريح لا بالمعنى المصطلح والعدالة لغة الاستواء والاستقامة وشرعا كيفية نفسانية
اي حاصلة في النفس تبعث على ملازمة التقوى وتتحقق باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر و
ملازمة المروة وهي ملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات
وصغائر المحرمات بحيث لا تبلغ حد الاصرار ويختلف ذلك بحسب اختلاف زمانه ومكانه قال المحشي
ولو قال ملكة تبعث الخ لكان اصوب لان الكيفية النفسانية لا تقتضي الرسوخ فيها وما لم تكن راسخة
لم يعتد بها وفي بعض النسخ راسخة وهو الحسن قلت لا احتياج الى ذلك القيد اعني قيد ملازمة
التقوى والمروة مغن عنه اذ تلك الكيفية ما لم تكن راسخة لم تكن باعثة على ملازمة التقوى والمروة
ولو ذكر في بعض النسخ لكان للايضاح فان قيل ان ذكر العدالة مغن عن ذكر الاسلام بل الايمان قلنا
هذا جيد لكنه غرضنا براد لا ضرر باستغناء القيد الثاني عن الاول على انه لما اختص الاول بدلائل
مختصة به كان المناسب افراده وجعله مقاما مستقلا ويقدح فيها اي العدالة فعل الكبيرة
وهي على المشهور بين جمع المتأخرين ما توعد الله عليه بخصوصه بالنار في الكتاب والسنة ويقدح
فيها ايضا الاصرار على الصغيرة فعلا او حكما والاول كالمواظبة على نوع او انواع من الصغائر و
الثاني كالعزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه وان لم يفعل وقيل الكبائر تسعة وقيل سبعين وقيل
سبعمائة وقيل الذنوب كلها كبائر ونسبه ابو علي الطبرسي في التفسير الى اصحابنا نظرا الى اشتراكها
في مخالفة امر الله ونهيه وتسمية بعضها صغيرا بالاضافة الى ما هو اعظم منه كالقبلة بالاضافة
الى الزنا وان كانت كبيرة بالاضافة الى النظرة فان قيل كيف يستقيم على هذا القول بان الصغائر
مغفورة لمن اجتنب الكبائر بل قيل انه متفق عليه ويدل عليه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
الاية قلنا معناه والعلم عند الله تعالى ان من عن له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك
فانتهى عن اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه بما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر

كذا قيل

كذا قيل وفيه تأمل لا يقال على هذا القول يلزم ان يكون كل معصية مخرجة عن العدالة لانا نقول
معنى العدالة ح ان المكلف اذا عن له امران كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر ويقدح فيها ايضا ترك
المروة كالاكل في السوق والشرب ولبس ما لا يليق بامثاله وضابطها ما علمت سابقا ثم الظاهر ان عطف
الاصرار على الكبيرة كما في عبارة المص وجمع من المصنفين يقتضي ان الاصرار ليس بكبيرة وكانه بناء على
تفسير الكبيرة بما لا يندرج فيه ذلك والا فلا صغيرة مع اصرار ومتى فعل المكلف ما يقدح في العدالة
كارتكاب كبيرة او اصر على صغيرة او فعل ما ينافي المروة زالت عنه وتعود بالتوبة وهي الندم على
المعصية لكونها معصية والعزم على عدم المعاودة اليها ثم ان كانت المعصية لا يتعلق بها حق الله تعالى
ولا العباد كالاستمتاع بما دون الوطء فلا شيء عليه غير ذلك وان تعلق بها حق مالي اوصله الى اهله
مع ذلك من فعله ما اقتضاه الشرع هذا بالنظر الى الباطن وسقوط الذنب واما التوبة بالنظر الى
الظاهر وهي التي يتعلق بها عود الشهادات والولايات والروايات فالظاهر ان اظهار التوبة عنها
لا يكفي في ذلك لانه لا يؤمن ان يكون له في الاظهار غاية وغرض فاسد بل لا بد من الاختبار مدة
يغلب على الظن فيها انه قد اصلح عمله وسريرته وانه صادق في توبته ولا يتقدر ذلك بمدة معينة
هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن الشيخ في موضع كلامه الاكتفاء باظهار التوبة
التوبة المقتضي لعود العدالة مع انتفاء المانع فيدخل تحت عموم شهادة العدل وفيه منع ظاهر
بقي هنا ابحاث **الاول** ان اعتبار العدالة في الراوي هو المشهور بين الاصحاب ونقل المحقق عن الشيخ الطوسي
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم ان المحقق قال ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب
بدليلها ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل
الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق [illegible] مستبعد انتهى و
هذا الكلام لا يخلو من حسن **الثاني** قال المحقق ايضا ذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر
العدل من رواة اصحابنا قال لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل
بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل
به هذا الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع الصحابة على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها

غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى **الثالث**
اعتبار المروة في العدالة كما ذكر المص هو المشهور وكان جزءا منها كما فعله المص هنا او صفة برأسها كما جرى
عليه جماعة ومنهم من لم يعتبرها في الرواية واعتبرها في الشهادة ومنهم من لم يعتبرها مطلقا حيث انها تخالف
العادة لا الشرع والوجه اعتبارها لان منافياتها اما لخبل ونقصان او لقلة حياء ومبالاة والاول
ظاهر واما الثاني فلان من قل حياؤه صنع ما شاء كما ورد في الخبر **الرابع** قد يقترن بخبر الواحد
قرائن تدل على صدق مضمونه وان كانت غير دالة على صدق الخبر نفسه لجواز ان يكون مختلقا مطابقا
لتلك القرينة والقرائن اربع ان يكون موافقا لدلالة العقل او لنص الكتاب خصوصه او عمومه او فحواه
او للسنة المقطوع بها او لما حصل الاجماع عليه فان تجرد عن هذه افتقر العمل به الى الشروط السابقة
والا فلا هذا واعلم انه لا يشترط في الراوي المذكورية ولا الحرية لعموم الادلة والظاهر انه لا خلاف
فيه ولا يقدح فيها اي في العدالة فعل كصغيرة نادرا لعدم الاصرار اذا لم تكن الصغيرة التي تنافي المروة
وتنافيها عرفا وانما تحصل معرفتها اي بالعدالة بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة فلا يكفي
المرة بخلاف الجرح المتأكدة بالمعاشرة الباطنة المطلعة على الحال لكونها من الامور الخفية الكامنة فلا
يمكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر دالة عليها كالامور المذكورة او التزكية من العدل المخبر عنها
او الشياع بان تشتهر عدالته بين اهل النقل وغيرهم من اهل العلم كمشايخنا السابقين من عهد الجليل
محمد بن يعقوب الكليني وبعده الى زماننا هذا فلا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى تنصيص
ولا تزكية ولا بينة على عدالته لما اشتهر في كل عصر من ثقتهم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة
وانما يتوقف على التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ككثير ممن سبق على هؤلاء ويعرف
الضبط بان تعتبر روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط والاتقان فان وافقهم غالبا ولو من حيث
المعنى بحيث لا يخالفها او تكون المخالفة نادرة عرف كونه ضابطا ثبتا والا عرف اختلاله و اقتصر
في المنتقى المنهاج على التزكية نظرا الى ان التزكية تتوقف على الاختبار المذكور لانها شهادة بالاخر اليه
ثم اني اعلم ان الراوي اما معلوم العدالة او معلوم الفسق او مجهولها فان كان الاول قبلت
روايته اتفاقا والمراد بالعلم هنا غالب الرأي كما في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن

الى الكفار

الى الكفار فلا بينا ان احتمال ارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة وان كان الثاني فاما ان يعلم فسق نفسه
اولا فاشار الى الثاني بقوله واما الفاسق اذ لم يعلم كونه فاسقا اي اذا لم يعلم فسق نفسه بان كان
كان فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وفي المظنون فسقه كذلك اي لا تقبل روايته ايضا على الاقوى
لانه على الحالين لا يخرج عن اسم الفسق فيجب التثبت عند خبره للاية وضم الجهل الى الفسق لا يخرجه
عن الفسق بل يزيده فسقا اخر [illegible] اخرجه ادلى بعدم القبول [illegible] وظاهر عبارة الكتاب ان
الخلاف انما هو في المظنون وليس كذلك اذ قد ذهب بعضهم الى قبول روايته على الحالين واختاره
صاحب المنهاج واجاب عن الدليل المذكور بالفرق بين العالم والجاهل فان العالم يجترئ في فسقه
دون الجاهل فلا يبعد منه الاجتراء على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف الجاهل ورد بان هذه
التفرقة لا تخرجه عن اسم الفاسق وبذا وجب [illegible] التثبت عند خبره وقد عرفت ان هذا
الكلام في الفسق من الاخر المانع فيه من القبول اشد والجاهل قد يجترئ على الكذب ايضا مع جهله
كونه فاسقا فان الجهل بالفسق لا يبعد معه الاجتراء على الكذب غايته انه يكون جاهلا بكونه
فاسقا وكون الكذب فسقا فان قيل ان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب قلنا
لا نسلم وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق كما افاده الشارح
وفيه تأمل لانه مع تسليم رجحان صدقه يلزم وجوب العمل بخبره لما سبق من الشروط المعتبرة
المتعلقة بالخبر التي ينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق عند السامع والاولى ان يجاب
بمنع رجحان صدق مثل هذا على كذبه كذا قيل وفيه نظر بل الاولى ان يقول هو داخل تحت
الاية كما تقدم من عدم قبول خبر الفاسق الموجبة للتثبت عند خبره واشار الى الاول بقوله وان علم
الفاسق فسق نفسه ردت روايته اجماعا سواء كان معلوم الفسق ومظنونه والى الثالث بقوله
وهل تقبل رواية المجهول اي الذي لم تعلم عدالته ولا فسقه الاقوى عندنا عدم وهو منقول عن
اكثر اصحابنا والشافعي واحمد المنع من القبول لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت
فان الايات الدالة على المنع من اتباع الظن دلت على المنع مطلقا ترك العمل به اي بالمقتضي للمنع
في العدل المعلوم العدالة لقوة الظن وللادلة السابقة كما مر بيانه فيبقى ما عداه معمولا ومنه المجهول

بل عليه ان الايات مختصة بما المطلوب فيه العلم من الاصول كما سبق للاجماع على وجوب اتباع الظن في
العمليات سواء حصل بخبر العدل او غيره واجيب بانه لا ظن في المجهول فلا يصح التخصيص على ان قبول
الرواية ليس من العمليات وان كان يؤل اليها كما ان مسائل الاصول كذلك الا ان الاشاره الى ورود
بان المجهول لو لم يفد الظن بطل اصل الاستدلال لعدم تمامه ولا النص لم وقول المحقق لقوة الظن
ليس بالواضح لان الايات المقتضية لنفي العمل بالظن شاملة لمثله للظن القوي وغيره
فقوة الظن لا تصلح سببا للتخصيص وانما سببه تحقق الاجماع كما ذكره العضدي وغيره ولان
عدم الفسق شرط قبول الرواية لان الفسق مانع من قبولها ومع الجهل بالشرط وهو عدم الفسق
يتحقق الجهل بالمشروط وهو قبول الرواية فلا بد من تحقق العلم او ما يقوم مقامه بعدم الفسق
ليتحقق الحكم بالقبول وكذا الحكم بوجود الشيء انما يصح مع العلم بانتفاء المانع كالصبا والكفر فان
كلا منهما لما كان مانعا وجب العلم بعدمهما في قبول الرواية فمن لم يعلم حاله من العدالة و
الفسق بان كان مجهول الحال لا تقبل روايته كذا قالوا وفيه نظر لان الذي تقتضيه هذا الدليل
هو الجهل بجواز رواية المجهول والجهل بجواز القبول لا انه لا يستلزم جواز القبول لا يستلزم وجوب
قبول الرد ولان الصحابة ردوا رواية من روى من مجهول العدالة فان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي
وكان عليه السلام يحلف الرواة وعمر رد خبر فاطمة بنت قيس وخبر ابي سنان الاشجعي الجعفري ولذلك
كان اجماعا وفيه نظر اذ ربما كان رد هؤلاء الجماعة هذه الاخبار المذكورة لعلمهم بفسق
المخبرين كما هو الشائع الواقع في بعض هؤلاء فان عليا عليه السلام وصف المجهول بانه بوال على عقبيه من كونه
بو الاعلى ساقيه كما صرح به للقصة في نهج وقال فيها ان المراد انه لم يكن متحرزا في امور دينه و
استدل ايضا بانه لا واسطة بين وصف العدالة والفسق لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة
فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين علم فسقه او عدالته ولا ريب
ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما
تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث عن حصوله وعدمه ويؤيد ذلك ان يكون المراد
من الاية هذا المعنى قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل

للامر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر عند صدق المخبر بحصل
من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع لانها تبعث على الكذب ولا مدخل لسبق العلم بحصوله في ذلك
فمقتضى ذلك الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع في نفس الامر فيتوقف
القبول على العلم بانتفائها وهو المراد بالعدالة المشترطة فلا يقبل المجهول نعم قد احتج ابو حنيفة على
قبول رواية المجهول بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ونجاسته ورق الجارية التي يبيعها
اذ في الكل لا يشترط ويكفي ظاهر صدق المخبر ولان الفسق شرط التثبت على ما يفهم من الاية الشارفة
كالقبول فالمانع من قبول الرواية هو الفسق فاذا لم يعلم الوصف اى وصف الفسق كما في
المجهول لم يجب التثبت لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه وهو مبني على ما هو الكذا في مفهوم
الشرط من انه اذا ثبت كونه شرطا لزم انتفاء المشروط بانتفائه فان ذلك هو معنى الشرط وقد
اعترض عليه انه لا يتعين كون كلمة ان هنا للشرط لجواز استعمالها في التنبيه واجيب بان ذلك
عرضا بمعنى على تقدير انحاد السبب الاصل عدم تعدده قال التفتازاني يمكن ان يقال ان تعدد
السبب هنا معلوم لان الجهل ايضا سبب للتثبت وفيه نظر لان ذلك اول النزاع
فان المخالف قائل بان المجهول يجب العمل بقوله فكيف يسلم ان الجهل سبب لوجوب التثبت
كالعلم بالفسق والجواب عن الاول انه لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء الجزئية كالقصة
مع جهالة الراوي قبولها اي الرواية في المناصب الجليلة لانما تثبت شرعا وايضا ذلك ليس
محل النزاع او محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق في ذلك مقبول مع الفسق اتفاقا كما في
شرح العضدي ونوقش بانه دليل الخصم فيما ثم ومن المعلوم ان المقيس عليه غير المتنازع فيه
فكيف يدعى المستدل ذلك ويمكن دفعها بان مراده انه ليس مماثل المتنازع فيه وشرط القياس
المماثلة تامل وعن الثاني ان الفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه اي بنفي الفسق
ولا يتحقق الا بالمعاشرة والخبرة او تزكية من له الخبرة من العدول لقيام ذلك مقام العلم بالاجماع
حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت وفي المجهول لم ينتف الفسق وانما انتفى العلم به وهو غير المطلوب
لا يقال ان الاصل عدم الفسق فهو ثابت ظاهرا لانا نقول بل الظاهر ان الاصل الفسق لان

العدالة طارية ولانه الاكثر كذا في كلام العضدي قال التفتازاني معناه ان الفسق اكثر فهو اغلب
على الظن وارجح وهو معنى الاصل وهذا ظاهر لكن في كون العدالة طارية نظر بل الاظهر
ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية قلت بل معناه ان الظاهر المراد
بالفسق هنا نقيض العدالة لان بناء هذه المسئلة على ان الاصل الراجح هل هو العدالة في غير
المجهول او نقيضها فلا يعلم به سواء كان انتفاء العدالة لترك واجب او فعل محرم او ترك
مروة اولا بان لا تصير الحالة حالة تبعث على فعل الواجبات والكف عن المحرمات وترك المروات
على ما مر من انها ملكة وظاهر ان عدم الملكة اصل بالنسبة الى وجودها وبهذا يحل اشكال التفتازاني
وايضا اذا كان الرسوخ معتبرا في حد العدالة كما مر فكيف يكون الصبي اذا بلغ عدلا اذ لم
التقوى والمروة ملكة راسخة فيه وعلى هذا يحصل الواسطة بين العدل وما يقابله من الفاسق
وتارك المروة ولا فساد فيه وايضا العدالة يتوقف وجودها على فعل الواجبات وترك المحرمات
والاحتراز عن ترك المروات والفسق يكفيه امر واحد كترك واجب او فعل محرم ومن المعلوم
ان ما يتوقف عليه على امر واحد يكون اصلا راجحا بالقياس الى ما يتوقف على الامور الكثيرة لانه
اسهل وجودا واقرب وقوعا وايضا لما كان الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة لا يتحقق
الا بفعل الواجبات والمروات والاصل في الحوادث العدم فكذا ما يكون تحققه بعدم امر ما بالنسبة
الى ما يكون تحققه موقوفا على الوجود ولما اشترط العدالة في الرواية وذكر انها تعلم بالاختبار
والتزكية هي الاخبار بعدالة الراوي ومقابلها الاخبار بفسقه وهو الجرح اراد ذكر
مسائل تتعلق بالجرح والتزكية فقال البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط عند
جمع المحققين العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية وقيل لا بد من التعدد فيهما
واليه ذهب المحقق بن سعيد من علمائنا وقيل يثبت بالواحد فيهما وهو قول القاضي والحق
عند الاكثر ومنهم العلامة الاول لان شرط الشيء لا يزيد على اصله والرواية اصل بالنسبة الى
العدالة ويثبت بقول الواحد كما مر فيثبت به فرعها لان ثبوت الاصل ينبغي ان يكون
اقوى من طريق ثبوت شرطه كالاحصان الذي هو شرط لثبوت الزنا في الرجم فانه يثبت

بشاهدين والاصل الذي هو الزنا انما يثبت باربعة قيل انه لا يتم المدعى الا ان يبين انه لا ينقص
عن اصله حتى يثبت لانه يجب في الشهادة اثنان ولم يثبت كما في بعض شهود الزنا فانه
يكفي فيه اثنان على انه على مر زيادته ايضا ليس بثابت اذ يكفي في شهادة هلال رمضان واحد
عند بعضهم ويفتقر في بعض الشهادة الى اثنين ويمكن الجواب عنهما بان كلا منهما ثابت في باب
على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة رمضان انما ثبت بخصوص
نص وذلك من قبيل المستثنيات فلا يقدح في كون الاصل ما ذكر ولا يخفى عليك ان دليل الخصم
انما يجري في التعديل دون الجرح واستدل بعض الافاضل ايضا على ذلك بعموم المفهوم في قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انظر الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فاذا كان المزكي
عدلا لم يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به وبان العلم بالعدالة متعذر غالبا
فلا يناط التكليف به بل بالظن وهو يحصل من تزكية الواحد واحتج بعض مشايخنا العظام على
عدم الاكتفاء بتزكية الراوي بشهادة العدل الواحد كما ذهب اليه المحقق محتجا بان اشتراط
العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم بها وظاهر ان تزكية الواحد لا تفيد بمجردها
والاكتفاء بالعدلين مع عدم افادتهما العلم انما هو لقيامهما مقامه شرعا فلا يقاس عليه واجاب
عن الاحتجاج الاول بالمطالبة بالدليل على نفي زيادة الشرط على المشروط فهو مجرد دعوى لا برهان
عليها سلمنا ولكن الشرط هو العدالة والمشروط هو قبول الرواية والتقريب معهما لا يتم لان
الواحد غير كاف في الاخبار بالقبول الذي هو المشروط على هذا التقرير ليلزم مثله في الاخبار بالشرط
الذي هو العدالة بل الذي يكفي فيه الواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطا لها واما
التزكية فانما هي طريق من طرق المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشيء لا يسمى شرطا سلمنا
ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بنوع الزيادة المخصوصة في الاحكام الشرعية عند
العالمين بخبر الواحد من ان يبين او اكثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى
شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد وما قيل في بيانه دعوى عدم زيادة الشرط
على مشروطه من انه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه فعجيب واعجب من ذلك استبعاد

الجمع بين الحكم بعدم قبول العدل الواحد في التزكية والحكم بقبوله في اثبات الاحكام الشرعية به كالقتل واخذ الاموال معللا بان ذلك غريب شرعا مع وضوح الجمع عند من عرف حال العدل في الشهادة وفي تزكية الشاهد فان المعنى الذي اعتبره في تزكية الراوي متحقق في الشهادة و تزكية الشاهد على الابلغ وجه الا ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل لو شهد لزيد بفلس يدعيه على عمرو ولم يثبت بشهادته وحدها وكذا لو ذكر شاهد يثبت الوجه الذي يدفع به الاستبعاد هنا فانه هنا كذلك بطريق اولى لان اشتراط عدالة الراوي اقوى كما لا يخفى من الدعوى دون عدالة الشاهد بها وعن الثاني ان مبنى اشتراط عدالة الراوي على ان المراد من الفاسق في هذه الاية من له هذه الصفة في الواقع كما هو الظاهر من مثله وقضية الوضع في المشتق وبدل عليه قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فانه تعليل للامر بالتبين اي كراهة ان تصيبوا كما هو بين تبين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول خبر من له هذه الصفة حيث لا يجمعها مع الكذب فيتوقف الخبر على العلم بانتفاء هذا عن المخبر والعلم بذلك موقوف على الاتصاف بالعدالة دون العلم في الاية على وجه بينا ولا الاتصاف بالعدالة بقضي الى التناقض في معلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر العدل الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر ورقة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم و نقلنا بان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من علمها على ارادة الاخبار وما سوا العدالة لا يتاكد وارد على تزكية العدلين ان لا علم معها ايضا لا نا نقول الذي يلزم من قبول تزكية العدلين هو تخصيص الاية بدليل من خارج كما حقق في محله بخلاف تزكية الواحد فانه على هذا التقدير تخصيص بنفس الاية فلا انها ما بين الحد ود ومع هذا فالتخصيص لابد منه اذ لا يكفي الواحد في تزكية الشاهد كما مر التنبيه عليه وعن الثالث ان اعتبار العلم هو مقتضى دليل الاشتراط ودعوى اغلبية تعذره في ما يقوم مقامه لا وجه لها ورعا وجهت بالنسبة الى موضع الحاجة من هذا البحث وهو عدالة الماضين من رواة الحديث بان الطريق الى ذلك منحصر في النقل والعدة التي يفيد العلم

منزعزنا

منزعز الوجود بعيد الحصول وشهادة الشاهدين موقوفة في الاظهر على العلم بالمواظفة في الامور التي يتحقق بها العدالة وتثبت وليس الى ذلك سبيل فان اراء المؤلفين لكتب الرجال الموجودة الان سوا العلامة يعني المصنف في هذا الباب غير معروفة وهذا التوجيه ليس بشيء فان تحصيل العلم بعدالة كثير من الماضيين وراي جماعة من المزكين امر ممكن بغير شك من جهة القراين الحالية والمقالية الا انها خفية المواقع متفرقة المواضع فلا يهتدي الى جميعها ولا يقتدر على جمع اشتاتها الا من عظم في طلب الاصابة جهده وكثر في تصفح الاثار كده ولم يخرج عن حكم الاخلاص في تلك الاحوال قصده ثم قال وما ذكره جماعة من ان العدالة من الصفات الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وما هذا شانه لا يتصور فيه اناطة التكليف بالعلم فكلام شعري ناش عن قصور معرفة بحقيقة العدالة او مبني على خلاف ضعيف في بعض قيودها سلمنا ولكن نمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن كيف وقد علم وقوع الخطاء فيها بكثرة يعلم ذلك من اطال الفكر بدقيق النظر فانه لا يتيسر لكل احد الاطلاع عليه سلمنا ولكن العمل بالظن مع فقد العلم في امثال محل النزاع مشروط بانتفاء ما هو اقوى ولا ريب ان الظن الحاصل من خبر الواحد الذي استفيدت عدالته من تزكية الواحد لا يكون اضعف مما يحصل من اصالة البراءة او عموم الكتاب فلا يتم اطلاق القول بحجية خبر الواحد والخروج به عن اصالة البراءة وعموم الكتاب لترك ذلك واعلم انه قد شاع ايضا بين المتاخرين التعلق في التزكية باخبار الاحاد وهو مبني على الاكتفاء بتعديل الواحد اذ لا ما حقق لمن عني ذلك وان سبق الى بعض الاذهان خلافه فهو خيال لا حقيقة له لان من لا يكتفي في التعديل بالواحد لا يقول عليها نعم هي عنده من جملة القراين القوية انتهى كلامه ادام الله ايامه وكشاله قوية الاشكال ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق من دون ذكر السبب فيهما اي في الجرح والتعديل وهذا لمذهب منه اي من الجارح والمزكي والا اي وان لم يكن عالما بها وجب استفساره اي استفسار المزكي فيهما اي في الجرح والتعديل وهذا مذهب صاحب الحصول قال وفيه نظر لان من كان عدلا لا يشهد على احدها الا عن بصيرة ورد بانه جاز ان يكون

ولم يتم

اعتقد ان بجرم الاسلام سبيل العدالة او اعتقد ان بجرم الزلة سبب الجرح وقيل يقبل الاطلاق فيهما معا لان شهادة المعدل والجارح عن بصيرة بشان التعديل والجرح والا لم يكن عدلا وهو المفروض وما قيل بانه ربما يجرح بسبب لا يراه قد منع بانه لما اطلق في محل الخلاف كان مدلسا وذلك يقدح في عدالته والجواب انه قد بين الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا خفيا فلا يلزم التدليس وبانه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بالبال اصلا فلا تدليس وقيل لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يوجبه فان بعضهم يجعل الكبيرة القادحة ما توعد عليها في القران بالنار وبعضهم يعم التوعد واخرون يعممون المتوعد فيه الى غير ذلك على ما عرفت فربما يجرح بما لا يكون جرحا في نفس الامر او في اعتقاد الاخر فلا بد من بيان سببه لينظر فيه اهو جرح ام لا وقد اتفق الكثير من العلماء جرح بعض فلما استفسر ذكر ما لا يصلح جارحا ويشكل بان ذلك ات في باب التعديل ايضا لان الجرح كما انه تختلف اسبابه فالتعديل ايضا وشبه في ذلك لان العدالة تتوقف على اجتناب الكبائر مثلا وربما لم يعد المعدل بعض الذنوب كبائر ولم يقدح فعلها في العدالة فيزكي مرتكبه بالعدالة وهو فاسق عند الاخر بناء على انه مرتكب الكبيرة عنده وهذا مما يؤيد اعتبار التفصيل وقيل يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فجاز ان يتصور المتصنع المتودد عدلا والجواب انا لا نسلم ان مطلق الجرح يبطل الثقة لجواز ان ما اعتقده ولا نسلم ان ظاهر العدالة غير كاف وكونه متصنعا متوددا امر باطن ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطن وقيل يجب ذكر سببهما فيجب على المعدل ذكر سبب التعديل وعلى الجارح ذكر سبب الجرح لانه لو اكتفي بالاطلاق فيهما لزم اثباتهما مع الشك لوجود الالتباس فيهما وذهب الشهيد الثاني الى جواز الاطلاق فيهما حيث يعلم اتفاق مذهب الجارح والمعتبر بكسر الباء وهو طالب الجرح والتعديل ليعمل بالحديث او يذكر في الاسباب الموجبة للجرح بان يكون اجتهادهما فيما يحصل به الجرح والتعديل واحدا ولعل هذا هو الاوضح ووجهه ظاهر ومنه يعلم ضعف ما اختاره المصنف فتدبر واعلم انهم اوردوا على القول باعتبار التعيين في الجرح اشكالا مشهورا ان اعتماد الناس

اليوم

اليوم في الجرح والتعديل على الكتب المصنفة فيهما وقل ما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على قولهم فلان ضعيف ونحوه فاشتراط بيان السبب يفضي الى تعطيل ذلك وسلب باب الجرح في الاغلب اجيب بان ما اطلقه الجارحون في كتبهم من غير بيان سببه وان لم يقتض الجرح على ذلك المذهب لكنه يوجب الريبة القوية في المجروح كذلك وهي مفضية الى ترك الحديث الذي يرويه فيتوقف على قبول حديثه الى ان يثبت العدالة او يتبين زوال موجب الجرح ومن انزاحت عنه تلك الحالة بحثنا عن حاله بحثا اوجب الثقة بعدالته فقبلنا روايته ولم نتوقف وعدمها واختاره الشهيد الثاني تامل ويشترط كون المزكي والجارح عدلا وذلك ظاهر واذا تعارض الجرح والتعديل كان قال احد العدلين هو عدل وقال الاخر هو فاسق قدم الجرح على التعديل وان تعدد المعدل وزاد على عدد الجارح او كان اعدل او اضبط اذا امكن الجمع بين الجرح والتعديل بان كان الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل او اطلع ولم ينفد اونفاه لا بتعيين لان العمل به لا ينفي مقتضى التعديل لان المعدل يخبر عما ظهر من حاله والجارح يشتمل على زيادة الاطلاع لانه يخبر عن باطن خفي عن المعدل فانه لا يعتبر بلا نية في جميع الاحوال فلعله ارتكب الموجب للجرح في بعض الاحوال التي فارقه فيها فيكون تقديم الجرح جمعا بينهما فيكون اولى والا وان لم يمكن الجمع بان جمع عين الجارح ونفاه المعدل بطريق يقيني كما اذا شهد الجارح بقتل انسان في وقت وقال المعدل وانه بعد حيا او يقتله فيه فقال المعدل انه كان في ذلك الوقت نائما او ساكنا ونحو ذلك فالترجيح بينهما واجب لتعارضهما ان حصل الترجيح بان يكون احدهما اضبط واورع او اكثر عددا ونحو ذلك فيعمل بالراجح ويترك المرجوح او الوقف ان لم يحصل للتعارض مع استحالة الترجيح بلا مرجح وذلك واضح ولما كان للتزكية مراتب بعضها ارجح من بعض اشار الى تفصيلها بقوله واعلم ان مراتب التزكية الحكم من الحاكم بشهادته بشرط ان يكون الحاكم ممن يشترط العدالة في قبول الشهادة لان كلما يعتبر في قبول الرواية يعتبر في قبول الشهادة مع زيادة امور اخر كالحرية والذكورية والنظر وغير ذلك فلهذا كان تزكية

للحكم بشهادته ليس من حاكم ودونهما اعلى المراتب الكتابة قول المزكي هو عدل ثم يذكر السبب كقوله لاني عرفت منه كذا وكذا ويطلق بانه لا يذكر السبب مع علمه اي علم المزكي بالشرائط اي بشرائط العدالة وشمل قوله عدل قوله ثقة فان هذه اللفظة وان كانت مستعملة في ابواب الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم تستعمل مع الاطلاق الا بمعنى العدل بل لعلها لا تستعمل غير هذا من الالفاظ وكذا قولهم صحيح الحديث او الرواية فانه يعني رواية العدل عنه حكم لكونه تزكية لما تعرف ان الرواية العدل الراوي لا يروي الا عن عدل اما يعرف ذلك من عادته او تصريح قوله والا اي وان لم يعرف فلا وقيل ان الرواية تعديل مطلقا لان الظاهر من العدل انه لا يروي الا عن عدل وقيل لا مطلقا اذ كثيرا ما نرى العدول يروون عن غير العدل او العمل بروايته اي بروايته استنادا العمل اليها بان يعتمد المجتهد العدل في الاحكام على روايته ويعمل بها فانه ايضا تعديل له لو لم يكن عدلا لزم عمل العدل بخبر الفاسق وهو يقدح في عدالته فيلزم ان لا يكون العدل عدلا كذا قالوه وفيه نظر لجواز ان يكون هذا العدل ممن اعتقد ان العدالة لا تشترط قال البدخشي والحق ان يقال انما يعمل بخبر العدل الذي لا يروي عن غير العدل ويرى العدالة شرطا في قبول الرواية فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره ظاهر انتهى قلت هذا ايضا على الاطلاق غير صحيح فانه لو كان في الحديث ما يدل على السنن والمكروهات وعمل بها به لا يكون تعديلا ايضا لجواز ان يكون ممن يعتقد التسامح في السنن والمكروهات فيثبتها بالاحاديث الضعيفة كما هو المشهور فينبغي تخصيصه بما اذا كان الخبر في غير ذلك هذا اذا علمنا استناده في العمل الى تلك الرواية ولا لو كان العمل على وفقها من دون علمنا باستناده اليها فالحق انه لا يكون تعديلا للراوي لها كما ان مخالفتها لا تكون قدحا فيه لان كلا منهما اعم من الاستناد والقدح وجاز ان يكون الاستناد الى دليل غيره والمخالفة لشذوذه او معارضته بما هو ارجح منه او غير ذلك فتدبر ولا يحصل الجرح او الجرح للراوي بترك الحاكم الحكم بالشهادة اي بشهادة الراوي لاختصاصها اي الشهادة بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية وكذا الذكورة والبصر والعدد وعدم العداوة والصداقة فترك الحاكم جاز كونه لانتفاء بعضها وان لم يكن بعضها اي بعض هذه الشروط المذكورة عاما كالشهادة كالذكورة فانها ليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء والبصر فانه

ليس شرطا فيما لا يفتقر الى المشاهدة والعدد فانه غير معتبر في هلال رمضان عند بعضهم وانتفاء العداوة فانها ليست شرطا في الشهادة للعدو وغيره في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة فانها ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره **فايدة** اذا قال العدل حدثني ولم يبينه لم يكن ذلك كافيا في العمل بروايته وان اكتفينا بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل انه لم يكتف نعم لو قال صرح بذلك القول لكن كيف كان تزكية للمروي عنه ولا فكثيرا ما يقصد بها مجرد الاخبار من غير تعديل فانه قد يتجوز في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة وهل يترك الاطلاق وعلى التزكية ام لا بل من استعلامه وجهان اظهرهما نعم بناء على الظاهر من عادة قد اشتهر في مثل ذلك وعلى تقدير التصريح بها او حمل الاطلاق عليها يتبع قوله مع عدم ظهور المعارض انما يتحقق ظهوره مع تعيينه لبعد ذلك والبحث عن حاله والا فالاحتمال قائم وذهب المحقق الى الاكتفاء بهم بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وهذا غير واضح بعد اشتراطه العدالة في الراوي كما نعلم لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول وسلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له لانه المقدم كما سبق وهو معترف به ايضا انما يعلم الحال مع تعيين العدل وتسميته وبالجملة لابد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وانت اذا تأملت تجد كثيرا ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح فيتثبت عند ذلك وانما اطلنا الكلام في امثال هذا المقام لانها موضع الحاجة والله ولي التوفيق **البحث الخامس** فيما عد شرطا لقبول رواية الراوي وليس كذلك منها انه لا يشترط في الرواية تعدد الراوي بناء على اعتبار خبر الواحد لا ما يقوم مقام التعدد فيقبل الخبر الواحد وان لم يعتضد بظاهر من كتاب او سنة يوافقها

او على عمل الصحابة بموجبه او اجتهاد او انتشار اي انتشاره في الصحابة فيما بينهم فان كان الخبر في زمان العمل الصحابة بالخبر الواحد من دون ذلك اي من دون اشتراط احد الامور المذكورة كما تقدم مرتين صار اجماعا واجماعهم حجة والادلة عموما ان جاء كم فاسق بنبأ عليه اي على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره واشترط ابو علي الجبائي العدد او ما يقوم مقامه حيث قال لا تقبل رواية العدل الا اذا العدل الواحد اذا كان معه ظاهر او باجتهاد مجتهد او عمل بعض الصحابة بموجبه او انتشاره فيما بينهم ورواه في حكم يثبت به الزنا ان يرويه اربعة من العدول مستشهدا بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية لتضمنها شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة وبان الايات دلت على نفي العمل بخبر الواحد كما تقدم من ترك العمل به في خبر العدل لعدم حصول الظن والاعتبار والشاهد في الشهادة فيبقى الباقي في حيز المنع والجواب انه لو صح ما ذكره لزم اعتبار الحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وايضا قوله لعدم الظن قد عرفت ما فيه وعن الثاني انه قد ثبت وجوب التمسك والعمل بخبر الواحد وقد سبق الجواب عن شبهة الخصم الدالة على خلافه ومنها انه لا يشترط في الرواية تصديق الاصل رواية الفرع فيجوز للفرع ان يروي وان لم يصدقه الاصل المروي عنه سواء كان قال الاصل لا ادري او يغلب على ظني اني ما رويته او سكت او لا اعرفه نعم يشترط فيها عدم التكذيب اي تكذيب الاصل للفرع على الجزم بان يقول ما رويته او كذب علي فانه لا يقبل وبينهما اي بين التصديق والتكذيب واسطة وهو السكوت وغيره كما عرفت اما عدم اشتراط الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه ولا يدل السكوت او غيره على التكذيب بوجه لاحتمال السهو والنسيان من الاصل والحال ان الفرع ثقة جازم فلا يرد بالاحتمال واما الثاني فتعارض الخبرين والجاحد هو الاصل فيكون تكذيب للفرع ملزما تكذيب احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الاصل كاذبا في التكذيب لكن عرض له الفسق في ذلك الوقت وقبله كان عدلا

فلا يضر هذا الفسق الطاري بعد الرواية حالة العدالة تأمل ثم ان تكذيب الاصل لا يكون جرحا للراوي اذ ليس قبول جرح يتحد له باولى من قبول جرح الاخر فتساقطا وذهب اكثر الحنفية الى عدم القبول مطلقا الا مع تصديق الاصل له محتجين بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى الباقي وعلى الاصل وبانه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة ولانه لو علم به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان به ونسيه والجواب عن الاول ما ظهر وعن الثاني ان الشهادة اضيق كما مر وعن الثالث بالتزام عدمه كما هو مذهب اكثر المجهود ايضا ومنها انه لا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة فانه شرط فقه الراوي مع مخالفته المروي القياس واما قلنا لا يشترط للعموم اي عموم كل ما دل على وجوب العمل بقول العدل الواحد وقبول روايته فقيها كان او غيره ولان الحجة انما هي في قول الرسول صلى الله عليه وسلم المروي ولا فرق بين كون ناقله فقيها او غيره ولقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه احتج ابو حنيفة بان دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضي ان لا تقبل وعدالته تقتضي قبوله فتعارضا فلا بد من مرجح وهو فقه الراوي وبالايات الدالة على نفي العمل بخبر الواحد خولف فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى الباقي على المنع والجواب عن الاول منع المقدمة الاولى السند ظاهر وعن الثاني ما مر وايضا لو تم لدل على اعتبار فقه الراوي مطلقا خالفت روايته القياس او لا وهو لا يقول به ومنها انه لا يشترط علمه اي علم الراوي بالعربية ولا بمعنى الخبر اي ولا علمه بمعنى الخبر لان الحجة في قوله عليه السلام لا في فهم الراوي اذ الغرض روايته لا الدراية والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ قول الرسول صلى الله عليه وسلم كما هو كما يمكنان من حفظ القران العربي ولعموم قوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ الخ ولكن ينبغي مع عدم معرفته بالعربية حذرا من اللحن والتصحيف اذ قد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو يشمل الاعراب القلم واللسان والمعتبر ان يعلم قدر ما يسلم معه من اللحن والتحريف ومنها انه لا يشترط ايضا في الراوي تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر العدل

وان كثر من الروايات مع قلة المخالطة لارباب الحديث فان امكن ضبط مثله لذلك الكثير في تلك المدة التي وقعت فيها المخالطة قبل حديثه والا فلا يقبل وتوجه كطعن في الجميع وكذا لا يشترط انتها
نسب الراوي بل تقبل روايته مع الشرائط المعتبرة في القبول وان جهل نسبه لشمول الدليل المجهول
النسب معرفة ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم تقبل روايته لامكان
ان يكون هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما فلو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل
بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ولا يخفى ان هذا انما يتاتى اذا كان له مشارك
في احد الاسمين فلو كان الاسمان مختصين به وعلم انه مراد من كل منهما تعين التعارض فيقدم
الجرح على التعديل كما عرفت ولو كان له مشارك في الاسم المجروح به خاصة لم يقدح
في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة
والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **البحث السادس** في التعارض
بين اي بين الخبر وبين غيره من العقل او النقل الدليل العقلي اذا عارض الخبر فان قبل التاويل
ولو على البعد اوجه حمل عليه اي على ذلك التاويل ولم يحكم برده والا اي وان لم يقبل ذلك
رد لقطعنا بكذبه وان خبر ما ينافي ظاهر كلامه فيما سبق في بحث خبر معلوم الكذب وبين كلا
هنا من التدافع ولعله رجوع عنه وان عارضه اي عارض الخبر كتاب او سنة متواترة او اجماع
فكذلك ايضا اي ان قبل الخبر التاويل اول سواء قبل القطعي او لا لان كلا تقوي في القطع ولا رد
وتعين العمل بالقطعي النقلي الاعلى وجه التخصيص لعموم الكتاب او السنة اذا كان عاما مثلا فانه
اي التخصيص لذلك جائز بخبر الواحد كما سبق فيعمل بهما جمعا بين الدليلين ويحتمل ان يكون
الاشارة في كذلك الى الرد اي رد ايضا لان كل خبر لا يوافق الكتاب ولا السنة المتواترة
فهو باطل الا على وجه التخصيص لكن على هذا الاوضح ان يقول الا على وجه التاويل ليعم الحمل
على المجاز والاضمار في الكلام ونحو ذلك من انواع التاويل لامتناع ان يكلفنا الله
تعالى العمل بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها بان يقول
امرتكم بالعمل بهذه الادلة بشرط ان لا يعارضها خبر واحد فان ورد فاعملوا

بدونها الا ان هذا الاحتمال غير واقع اجماعا فاحتجنا الى ذلك التفصيل ولما لم يكن القياس عند نا
حجة مع عدم المعارض كما يجي كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس وعالفته لم متعينا بطريق
اولى نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى حينئذ قبوله اي قبول القياس فيتعين الترجيح عند
التعارض بينهما فان كانت المعارضة من وجه دون وجه فالجمع ان امكن كما تقدم وان كانت
من كل وجه بان يبطل كل واحد منهما ما يثبته الاخر بالكلية فان كانت العلة اي علة الحكم قطعية
العلية وقطعية الثبوت فيهما اي الاصل والفرع وكذا يكون باقي المقدمات الموقوف عليها
كلها قطعية قدم اي القياس على الخبر لان الحكم الثابت به حينئذ قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد
للظن وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر اذ لو قدم القياس لقدم الاضعف وهو باطل
بيان الملازمة ان الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر على الحكم وذا بعضهم
وجوب العمل به والقياس يجتهد فيه في امور ستة وهي العدالة والدلالة ايضا ولو لم يكن الاصل
ثابتا به وكانت المقدمات ظنية والاجتهاد في الستة من المعلوم انه كلما يجتهد فيه فهو اضعف
لان احتمال الخطا فيه اكثر والظن الحاصل فيه اضعف وقيل بل يقدم القياس لان الاحتمال فيه
اقل من الخبر فهو اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه
وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والتخصيص والاشتراك وباعتبار حكم النسخ والقياس لا يحتمل
شيئا من ذلك هو مبني على ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وسترى ما فيه واجيب بانه احتمال
بعيد فلا يمنع الظهور وايضا بان مثلها في القياس اذا كان اصله ثابتا بالخبر وانتم
لا تفصلون بل تقدمون القياس مطلقا واذا عارضه اي عارض الخبر فعل الرسول صلى
بان روى انه عليه السلام فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر ساوى حكمه اي حكم الرسول حكمنا يعني
انه ثبت التاسي به اما مطلقا او في تلك الواقعة وتناوله اي تناول الرسول عليه السلام الخبر
كتناولنا وامكن تخصيص احدهما اي الفعل او مقتضى الخبر بالاخر خص العام بل التخصيص
منهما به اي بالاخر والا فالترجيح اذا لم يمكن اي اذا لم يمكن تخصيص احدهما بالاخر
فيعمل بالراجح منهما وان لم يكن الخبر متناولا له او تناوله ولم يثبت التاسي في ذلك الفعل

لم يتحقق التعارض هذا ما يقتضيه عبارة المصنف وصريح الشارح ولكن لا يخفى عليك انه لا احتياج
الى تحقق الامرين المذكورين على مساواة حكمنا لحكمه وتناول الخبر لنا وله اذ كل منهما كاف
في ثبوت هذا الحكم فانه اذا ثبت التساوي مطلقا او في تلك الواقعة وعمل بخلاف الخبر
كان الحكم ما ذكر من انه اذا امكن تخصيص احدهما خص والا فالترجيح سواء تناولنا مقتضى الخبر
معه ام لا وكذا اذا تناولنا الخبر جميعا وعمل بخلاف مقتضاه كان الحكم ذلك ايضا
ايضا سواء ثبت التاسي ام لا فالاوضح ابدال الواو بالواو الواصلة في قوله وتناوله الخبر باو
الفاصلة وان يترك التاويل التخصيص في قوله وامكن تخصيص احدهما ليشمل التخصيص
ونحوه كما لا يخفى وفي كلامه ايضا مناقشة وهي ان المعارضة انما تتحقق بما ذكر فلو
اكتفى بذكرها عن ذكره على طريق الحصر المتفسر لها كان يقول بان ساوى حكمه حكمنا
كان اوضح فان امكن دفعها بحمل المعارضة على مخالفة الظاهر دون المعنى الحقيقي المتعارف ثم
ان قوله اذا لم يمكن بعد قوله والا فالترجيح مستغنى عنه كما لا يخفى وعمل اكثر الامة
بخلاف مقتضاه اي مقتضى الخبر لا يوجب رده لان الاكثر بعض الامة فلا يصلح بحصول به
الاجماع فلا يقدح في صحة الخبر الا اذا اشتمل على اجماع اهل المدينة عند بعض الجمهور وعلى
قول المعصوم عندنا لكنه يرجح لرده بمعنى انه لو كان هناك واحد دال على ما عمل به الاكثر يرجح
عليه لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بخلاف مقتضاه من المرجحات للاخر ولو خالف مذهب
الراوي روايته كما روي عن ابي هريرة انه روى حديث الغسل مع ولوغ الكلب سبعا ثم انه
يغسل ثلثا لم يقدح تلك المخالفة في تلك الرواية وذلك لجواز استناده اي استناد
الراوي المذكور فيها فيما ذهب اليه الى ما ظنه دليلا وليس به اي وليس بدليل على ما اراده و
مع ذلك لا يقدح في الخبر وقد مر في باب التخصيص مثله ولو اقتضى الخبر الواحد العلم
بشيء وكان التكليف به شاملا لمن سمع الخبر ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية
كالكتاب والسنة المتواترة ما يوافقه في الدلالة على ذلك الشيء قبل والا رد لجواز
اسماع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك الخبر البعض من المكلفين والاقتصار بالقطع للاخر اي للبعض

الاخر منهم يعني يجوز ان يكون النص اقتصر على بعض الناس فاسمعهم الخبر واكتفى في غيرهم بالدليل
القطعي الدال على العلم اما مع عدم الموافقة بان لا يكون في الادلة القطعية ما يوافق في الدلالة له
على ذلك الشيء فانه يقدح في صحته ويجب رده لانه لما كان التكليف يتضمن العلم وكان التكليف
شاملا للجميع وليس له اي الخبر الواحد صلاحيته اي صلاحية افادة العلم لزم تكليف ما لا
يطاق لانهم مكلفون بالعلم مع عدم نصب دليله نعم لو كان التكليف مقصورا على السامع
فقط لم يقدح حينئذ ذلك فيه لافادة قوله عليه السلام اياهم العلم وان اقتضى اي خبر الواحد
العمل وجب قبوله مطلقا وان عمت به البلوى اي وان كان مدلوله من القضايا التي
تعم بها البلوى لحاجة الكل اليها كالصلوة وتقدمها مثل خبر ابن مسعود في مس
الذكر انه ينقض الوضوء وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم وكما
روي عنه عليه السلام كان يرفع يديه عند ارادة الركوع لعموم الادلة الدالة على وجوب
العمل بخبر الواحد من غير فرق بين ما يعم به البلوى وغيره فلا وجه لاخراج البعض
دون البعض ولثبوت احكام القي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر
باخبار الاحاد كما هو المنقول عن عمل الصحابة ورجوعهم فيها اليها هذا هو المشهور
وخالفنا ابو حنيفة في ذلك وذهب الى انه لا يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى محتجا
بما اشار اليه المصنف والى جوابه بقوله وتعارض ابو حنيفة في قوله بان الخبر الواحد
فيما تعم به البلوى لو كان صحيحا لاسمعه اي الرسول عدد التواتر ولوجب نقله على
جهة التواتر لئلا ينقطع الحكم عمن كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولما لم يتواتر
علم كذبه بما لا تعم به البلوى يعني لو تم دليله امكن اجراؤه فيما لا تعم به البلوى
ايضا من القضايا والاحكام فانه يجري بعدم وصول الحكم الى المكلف قائم فيها
مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر والاعتقاد بان التكليف مشروط
ببلوغ ذلك الى المكلف جار هنا والحل انا لا نسلم وجوب اشاعة الرسول
اياه وانما يلزم ذلك لو تضمن العلم او ايجاب على كل حال اما اذا لم يقتضي

العلم اذ كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور كذا قيل وفيه تامل اذ يلزم انتفاء فائدة التكليف بالنسبة الى من يبلغه وايضا يمكن انه عليه السلم يعلم بوصوله الى كل مكلف وان نقل احادا ولا يجب علينا الالتفات الى عدم التواتر ولا يخفى عليك ان قبول الحنفية خبر الاحاد في الاحكام السابقة كما هو المنقول عنهم مناف لمذهبهم على انهم قد قبلوا فيها القياس وهو اضعف من خبر الواحد كما ستعرف فخبر الواحد اولى بالقبول

الرابع

البحث الرابع في كيفية الرواية اي كيفية الفاظ الصحابي وهو من صحب النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به ومات على الاسلام وان تخللت ردته وان لم يرو عنه حديثا ولم تطل صحبته لم هذا اولى من تفسير ابن الحاجب من راى النبي صلى الله عليه وسلم لانه يخرج منه ابن ام مكتوم فانه صحابي بغير خلاف وبعضهم اعتبر فيه رواية الحديث وبعضهم كثرة المجالسة وطول الصحبة واخرون الاقامة سنة او سنتين وغزوة وغزوتين وبعضهم الرواية عنه مع طول الصحبة قال ابن الحاجب الحق ان المسئلة لفظية ويعرف في نقل الخبر ومراتبه اعلا المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله يقول كذا اواخبرني بكذا او حدثني او شافهني لكون هذه الالفاظ نصا في عدم الواسطة وهو واجب القبول اتفاقا ثم المرتبة الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وهي دون الاولى لاحتمال توسط ثالث بينه وبين الرسول عليه السلم ويكون قوله قال الرسول لانتهاء الاسناد اليه وان كان ظاهره السماع بقرينة الصحبة فيجب قبوله وقال القاضي هو محتمل للامرين على السواء فينبغي قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قيل بعد التسليم لا نسلم انه يرويه بلا واسطة او بواسطة عدل لاحتمال ان يقبل الجواز رواية عن واسطة غير عدل او غير معلوم العدالة كذا قال المولوي ولا يخفى ان هذا ابنا على ان الظاهر من ان الصحابي لا يروي عن غير صحابي واجيب عن احتجاج القاضي بان العدل لا يجزم بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم الا ان يكون قائله عدلا وفيه تامل ثم المرتبة الثالثة قول الصحابي امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عليه السلم عن كذا للاحتمال

[illegible]

ما ليس بامر امرا او ما ليس بنهي نهيا لكثرة الخلاف والوهم فيه فان منهم من يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس ومنهم من يقول الفعل يدل على الامر ونحو ذلك فربما يقول امر ونهى لاعتقاده احدهما ولا يرى غيره ذلك امرا او نهيا وكذلك قد اختلف في صيغ العموم فاعتقاد الدوام والتكرار فربما اعتقد احدهما ولا يراه غيره كذلك وهو حجة لان ذلك الاحتمال المذكور بعيد ثم المرتبة الرابعة قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا واوجب كذا وحرم كذا وابيح كذا على البناء للمفعول في الجميع لاحتمال صدوره عن غير النبي صلى الله عليه وسلم لكنه حجة لبعد الاحتمال اذ الظاهر من حال الصحابي انه حاك عن النبي صلى الله عليه وسلم فيريد بالامر الناهي والمحرم والموجب والمبيح هو الرسول فانه اذا قال المختص بالملك امرنا او نهينا فانه يتبادر منه ان امره الملك الظاهر وان احتمل صدوره عن ذلك الغير بحسب اللفظ ولا نعرض الصحابي بقبل القول ببيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمله على من صدر عنه الشرع وهو النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل على امر الله لكونه ظاهرا للكل فلا يفيده قول الصحابي بقوله كذا كما في المحصول قال المص فيه وفيه نظر لامكان حمله على امر الله ونهيه تبليغا ونسبته في ظهور الجميع لافتقار استخراجه من الادلة القرانية الى فكر وتامل ورد بان الظاهر من حال الصحابي انه لا يسمي ما فهمه باستنباطه امر الشارع وما ذكر احتمالات بعيدة لا تدفع الظهور فان قيل المراد بامرنا ما ثبت بالاجماع قلنا يلزم ان يكون امر نفسه لانه من المجمعين وفيه نظر لجواز ان يكون مراده بقولنا امرنا وجب علينا اللهم الا ان يقال انه مجاز وقيل ليس بحجة للاحتمالات المذكورة وقد عرفت جوابه ثم المرتبة الخامسة قوله من السنة كذا لان فيها تلك الاحتمالات مع احتمال ارادة وهو جواز ارادة سنة غير النبي صلى الله عليه وسلم كالخلفاء الراشدين فغيرهم اذ السنة هي الطريقة كما عرفت قلنا لم يقبل الكرخي حجة وان كان حجة لان الظاهر انه اراده سنة النبي صلى الله عليه وسلم قيل لو سلم ان مراده سنته عليه السلم نقطع بان ما ليس سنته سنة وجوابه ان ذلك

الاحتمال بعيد لان الصحابي العارف بلغة العرب يبعد ذلك منه والاحتمال البعيد لا ينافي الظهور وقال بعضهم ليس بحجة م

بعيد لا ينافي الظهور ثم المرتبة السادسة قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا لقوة احتمال التوسط حتى قيل انه نص فيه ويرجحه كونه صحابيا فلا يقول الا ما سمعه منهم منه ثم المرتبة السابعة قوله كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كما قالت عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه اي القليل وانما كانت هذه ادون المراتب لعدم دلالتها على اسناد الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن كونه من الصحابة المبلغين للشرع قرينة ظاهرة على ان ذلك بيان شرعية ذلك الفعل بالنسبة الينا وذلك انما يصح لو كانوا يفعلونه في عهده صلى الله عليه وسلم مع علمه وعدم انكاره فيكون شرعا كالتقرير كذا قيل ويرد بجواز كون ذلك الاجتهاد بدون علمه واجيب بان الظاهر من تخصيص الجميع وانه اراد عمل الجماعة وانه حجة لا يقال يلزم ان لا يجوز مخالفته لانا نقول لا نسلم الملازمة بل ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا ظني فجاز فما له لمخالفة قبل الاجماع في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ويرد بجواز ان يراد عمل الجماعة بعده ولا يخفى ان مثل هذا الجواب لا يتاتي في عبارة المنهاج حيث قال كنا نفعل في عهده لكن يرد عليه ما قيل ان الكلام في مرتبة كيفية الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وعمل الجماعة ليس منه واعلا المراتب في غير الصحابي اذا روى عن الشيخ قوله حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث ان قصد اي قصد الشيخ اسماع الراوي اجمالا بان قصد اسماع جماعة هو احدهم او تفصيلا بان قصده خاصة والا اي وان لم يكن قصده لا اجمالا ولا تفصيلا يقول سمعته ونحوه كقال وحدث دون الاولين اي حدثني واخبرني لانه مشعر بالقصد ولم يكن ولا يبعد ان يقال انه اذا لم يقصد الشيخ اسماعه اصلا لم يتحقق حكم الاجازة منه ولم تصح الرواية عنه لمن لم يقصد اسماعه ثم المرتبة الثانية ان يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم او يقول اي الشيخ المروي عنه بعد القراءة عليه الامر كما قرئ بصيغة المجهول على فيجوز ح للراوي حدثني واخبرني مقيدا بقوله قراءة ومطلقا على الاصح ولا فرق بين العبارتين كالا فرق في الشهادة على البيع بين ان يقول البايع نعم اذا قيل له هل بعت وبين ان يقرأ عليه البيع فيقول الامر كما قرئ وكذا يجوز سمعته

وقرأت عليه وهاتان العبارتان على من الاوليين لدلالتهما على الواقع وعدم احتمالهما غير المطلق وهذه المرتبة ادون من الاولى على المشهور بين المحدثين اذ لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة عليه ولان ذلك طريقة النبي صلى الله عليه وسلم في اسماع الصحابة لكنهما سيان في وجوب العمل وقيل انها اعلى من الاولى قال الشهيد الثاني وما وقفت له على دليل مقنع الا ملاحظة الادب مع الشيخ في عدم تكليفه القراءة ومثلها ايضا قراءة غيره على الشيخ بالشروط المذكورة ثم الثالثة ان يكتب اي الشيخ الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل به مع ملاحظة انه خطه اي خط الشيخ او خط غيره اذا كتب الشيخ بعد ما يدل على امره به لما من التزوير والظاهر ان مراده بالظن العلم العادي لا مطلق الظن وشرط بعضهم البينة على الخطوط ولم يكتف بالعلم بانه خطه حذرا من تشابه اذ العلم في مثل ذلك عادي لا عقلي وهو الاحوط وان كان الاول هو الاظهر فيقول المكتوب اليه في الرواية اخبرني فلان بكذا الان الاخبار يطلق على ما كتب دون ان يقول سمعته او حدثني للكذب وقيل يجوز حدثني لانه اضاف المعنى فيه الى الحلق الاخبار بالغير على ما هو اعم من اللفظ ثم الرابعة ان يقال للشيخ اي للراوي للشيخ هل سمعت هذا فيشير الشيخ براسه او اصبعه اشارة دالة على معنى نعم فان الاشارة تصديق كالعبارة فيجب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل الصدق والكذب كما مر والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى كذا افاد الشارح ثم الخامسة ان يقرأ اي الراوي عليه اي على الشيخ هل حدثك فلان او اخبرك بكذا فيسكت اي الشيخ ولم ينكره مع ظن الراوي ان السكوت من الشيخ للتصديق لكونه مصغيا اليه فاهما لقوله فانه لو لم يكن سكوته للتصويب لما انكره فالاولى العمل ح اي حين حصول

ان [illegible]

الظن والا لم يتكلم بما يقتضي الاقرار به لحصول الظن الكافي للعمل به واجيب هذا مذهب الاكثر وشرط بعضهم منطقة ليتحقق التحديث والاخبار ولان السكوت اعم من تقرير ولهذا يقال لا ينسب الى ساكت قول واختلفوا اى اختلف الموجبون للعمل به لانه انه يتسلط بذلك على الرواية ام لا فمنع المتكلمون وجماعة اى لا يجوز له ان يرويه لغيره وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم وسكوت هيهنا افادة اى افاد الراوى العلم بان المسموع كلام النبي صلى الله عليه وسلم لدلالة القرائن المنطقة على انه مقر به ولان عدالته تمنع من السكوت على ادراك ما ينسب اليه بغير صحة والمراد بالعلم هنا ما يشمل الظن وذلك ظاهر وعلى هذا له ان يقول حدثني او اخبرني قراءة عليه وهل يقول ذلك بلا قيد القراءة قيل بالمنع لانه كذب وان جاز له ان يعمل به ويرويه كذلك لانه لا ناجز اخبرني اوحد ثني يفهم منه الكلام عرفا والسكوت ضده فلا يقول ذلك بل يقول انبانى لشيوعه في الاعلام قال الشاعر من عمر الغراب منبا الانباء وجوابه ان المحدثين قد اصطلحوا على تسمية هذا السكوت اخبارا وتحديثا للعلاقة المذكورة ولا مشاحة فيه وكذا الحكم فيما لو قال الراوى بعد ان قرا الحديث على الشيخ ارويه عنك ثم الثالث المناولة بان يناول الشيخ الكتاب بعينه كما حكينا المشهور بشرط ان يكون الشيخ يعرف ما فيه فيقول اى الشيخ قد سمعت ما فيه فانه اى الشيخ بهذا يكون محدثا واذا بالغير وهو المخاطب وله ان يروى عنه ما فيه وان لم يقل لغيره اروه عنى او اجزت لك روايته عنى وهي ذلك لحصول العلم بكونه مرويا له مع اشعاره بالاذن له في الرواية وقيل لا يجوز له الرواية بها الا ان يقرن بالاجازة وهي ح اعلى انواع الاجازة لرجوعها اليها في المعنى وانما يفترقان في ان المناولة تفتقر الى مشافهة المجيز للمجاز له وحضوره دون الاجازة وقيل انها اخفض من الاجازة لانها اجازة مخصوصة من كتاب بعينه بخلاف الاجازة ولو قال له الشيخ كالراوى حدث عنى ما فيه ولم يقل انى سمعته لم يكن اى الشيخ محدثا وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا وفيه نظر لانه اجازة مخصوصة نعم ربما يتجه ما ذكره لو لم يذكر

نيقول نعم

عن لانه لم يجز ان يروى عنه ثم ان الشيخ اذا سمع شيخه من كتاب مشهور فله ان يشير الى نسخة اخرى منه ان علم تطابقهما والا فلا ثم الرابعة الاجازة وهي في الاصل مصدر اجازه اصلها اجوازت تحركت الواو وفتح ما قبلها انفتاح ما قبلها فانقلبت الفا فبقيت الالف الزائدة بعدها فحذفت لالتقاء الساكنين وهي على المعروف اذن وتسويغ مثل ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروى عنى ما صح عندك من احاديثى او مسموعاتى ويجوز له ان يقول اجزت لك مسموعا مثلا من غير ذكر الرواية واجزت لك في رواية فلان وفلان من الموجودين المعينين ولجميع الموجودين او من ادرك حيوته وان لم يوصل لعدد ولقبيلة معينة وان لم يوصل من نسلهم ولا تصح لمعدوم ابتداء كما لا يصح الوقف عليه كقوله اجزت لمن يعدا او لفلان قيل بالصحة بناء على انها اذن لا محادثة وردّ بانها لا تخرج عن الاخبار بطريق الجملة كما سلف وهو لا يعقل لمعدوم ابتداء ولو سلم انها اذن فهى ايضا لا تعقل لمعدوم كما لا تصح الوكالة لمن لم يتحمل لغير المميز والكافر والفاسق والمبتدع رجاء لزوال المانع وبقول الراوى ح اجازني واجازنى وحدثنى اجازة والاكثر على انه يقول حدثنى واخبرنى مطلقا وقال بعضهم لا يجوز مقيدا ايضا ويقول انبانى انبانا وهذا اى قول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروى عنى الخ وان اقتضى بظاهره الكذب لانه اى الشيخ اباح له ان يحدث عنه ما لم يحدث به فيكون في معنى اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لانه لا يبيح رواية ما لم يسمع فكانه في قوة اجزت لك ان تكذب على لكنه في العرف اى عرف المحدثين يجرى مجرى ما صح عندك انى سمعته فاروه عنى فهو في قوة الاخبار بمرويات جملة فهو كما لو اخبره تفصيلا والاخبار غير متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ والغرض حصول الافهام وهو يتحقق بالاجازة وايضا الاجازة كالرواية بالاجازة مشروطة بتصحيح الخبر من المخبر بحيث يوجد في اصل صحيح مع تبيين ما يعتبر فيها الا الرواية عنه مطلقا سواء عرف ام لا فلا يتحقق الكذب هذا والذى يظهر من كلام المص في بيانه انه مر من كلام كسب تلك تفصى

رضي الله عنه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بالخبر الواحد حينئذ قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه لم يرد ذلك اجازة له او لم يجزه وبالاجازة وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها هذا واعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر اما لو كان متواترا ككتب الاخبار الاربعة لاصحابنا فانها متواترة عن مؤلفيها اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا مستفاد من قرائن الاحوال فلا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى بل هو من الواجبات الكفائية لبقاء حفظ الاسانيد وصيانتها عن الارسال وقد كانت الاصول المصنفة عن الائمة متواترة عن مؤلفيها ومعلومة الانتساب فلا شك الرجال الى ما ترى وهذا هو سر الخفى في علة قول الشيخ في المعرض لصحة الطرق بل ربما يوثر الطريق الطريق الضعيف اذا كان عالى الاسناد بالنسبة الى الصحيح كما هو معروف لمن تتبع كتابى الاخبار ورجع الى كتب كابر الاصحاب كابن سعيد وغيره فقد ترجح الى الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها في باقي وجوه الرواية خلاف رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف شبهه من انواع الخلل يزيل في وجه الحاجة الى السماع ونحو ذلك ظاهر وح لا بد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه سببه وقد علمت انها قراءة الشيخ عليه او قراءته على الشيخ واجازة الشيخ له او مناولته او كتابته اليه او الاعلام او الوجادة

البحث الثامن في الحديث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ولم يلقه في ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة سواء ترك ذكرها راسا او ذكرها مبهمة كتب بان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك ويسمى المنقطع والمقطوع ايضا وفي قبوله خلاف مشهور بين الخاصة والعامة والاقوى عندى عدم قبوله مطلقا سواء كان من مراسيل الصحابي او غيره وسواء اسقط منه واحدا او اكثر سواء كان المرسل ائمة النقل ام لا لان الشرط وهو

اعتناء

او قراءته على الشيخ بحضوره او اجازة الشيخ بحضوره م

عدالة الاصل اى الراوى المطوى ذكره غير معلوم لان العلم بوصف الشيء فرع العلم به اى الرواية عنه اى عن الاصل ليست تعديلا له لانا نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وعن غيره ولو فرضنا اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا نعلمه وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا وجه للقبول لفقد الشرط هذا وقال المحقق ابن سعيد اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروى الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها من المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما اجاز الآخر انتهى وهذا الكلام منه يدل على توقفه عن الحكم حيث قصر على ذكر حجة من غير اشعار بالقبول او الرد وانت تعرف ما يرد عليه وعمل الطائفة انما يكون حجة اذا بلغ حد الاجماع ولا نعلمه يا مل وقد اللهم في نيه بعد حكاية الاقوال الوجه منع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن عمير من الامامية ونقل الشهيد ايضا في الذكرى عن الاصحاب مقتصرا على ذلك وكانه اجود وهو غير جيد لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى الاستقراء للمراسيل بحيث يجد دون المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه ومع ذلك غير مختص بمن خصوه به وان كان استنادا الى الاخبار بانه لا يرسل الا عن الثقة فمرجعه الى شهادته بعدالة الراوى المجهول وقد عرفت ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول ابن ابي عمير هو المعنى الاول ويدل عليه استدلال المص في نيه وحصوله في نهاية البعد ودونا ثانية خرط القتاد وعلى تقدير يخرج عن محل النزاع كما عرفت ونقل الشهيد كشافي عن صاحب البشرى مبارعته الاصحاب في ذلك ومنعه تلك الدعوى وقال نجم المحققين في المعتبر ولو قبل مراسيل ابن ابي عمير قبل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجال ابن ابي عمير الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوى احدهم احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة على قبول المراسيل بان الفرع لا يجوز له ان يجزم بالقول فيقول قال النبي صلى الله عليه وسلم وكذا عن كل معصوم الا وهو يجزم بصحة الاخبار عنه وانما يكون له ذلك الاخبار اذا ظن العدالة على الوجه المطلوب شرعا ولان عدالة المتثبت وهي كغير مستقيمة ظاهر العدم عليها او لا صالة بقائها

الجمهور م

مراسيلهم

على العدم كان مقتضى التثبت فيجب القبول ولا يرد المسند جاز ان يكون مرسلا لا انه يقول الراوي عن فلان
جاز ان يكون بينه وبين فلان اخر عنه فلا يقبل الا ان يفصل بانه رواه عنه بلا واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب
سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة وعدالتها وهو باطل اتفاقا او
الجواب عن الاول ان قول العدل قال رسول الله صلى الله عليه وآله ظاهر يقتضي الجزم بكون قول الرسول والجزم
بكونه قول الرسول عليه السلام فيما نقل بالاحاد وان كان بالنافل عدلا ما لا يليق بحال العدل فلا بد من تاويله
وليس حمل اخبار الراوي عن الرسول على ظن انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال فالمعنى قال الرسول
عليه السلام فيما سمعت عن الراوي او بلغني عن الراوي انه قال واذا احتمل الامران لم يظهر حمله على احدهما مثل
اثر عند التعذر على الحمل على الظاهر وهو الجزم الذي اه وهو ظاهر الاسناد فيحمل على ما يقرب منه وهو الظن
المستفاد من ايهام انه سمعه عن عدل لا على صريح السماع والا لكان تدليسا وقد يجوز ان يكون الراوي
ممن لا يعرف ان العدالة شرط قبول الخبر وحصول غلبة الظن بل لو وضع من اعلم الحديث يكون تدليسا
لانهم عارفون بطريق رواية الحديث وانه لا يجوز الاسناد الا اذا لم يكن المروي عنه عدلا فلو فعلوا
مع وجود هذه المعرفة كان تدليسا وتلبيسا ظ وان جاز من غيرهم لجواز عدم وجود هذه
المعرفة فاذا فعلوا مثل ذلك لا يكون تدليسا قلت جاز ان يكون الراوي عنده ممن يقبل رواية
المجهول او الضعيف مع الجابر بما اطلع فيه او احتف بما هو قرينة عنده ولو علمنا بذلك
لم يكن قرينة عندنا هنا والذي يظهر ان المتبادر الى الفهم هو المعنى الاول لا الظن دون الثاني
ومنع ذلك لا يخلو من تعسف وعن الثاني بانه انما يعلم انتفاء علة التثبت وهي الفسق اذا
علمت العدالة فما لم يكن العدالة معلومة المحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ومنع كون
نفيها ظاهرا لاصالة بقائها على العدم معارض وعن الثالث ان قول الراوي للمصاحب
رواه عنه عن فلان يقتضي ظاهره انه يرويه عنه بغير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم يرسل وان تردد
بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح واعلم انه قد نوزع في قبول المعنعن وادعى
ان مثله غير متصل والظاهر خلافه واعلم انه يستثنى من قاعدة عدم قبول المرسل ما نقل اسناده
الى الاولى بقوله ولو اسنده غيره اي لو ارسل الراوي الحديث واسنده غيره قبل اي المرسل

اجماعا

اجماعا اما عند من يقبل المراسيل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل
موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا الارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او
متصلا ونسي شيخ نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته لا يقال حينئذ يكون العمل بالمسند لا نقول
المراد انه يعمل بذلك المرسل وان لم يثبت عدالة رواة ذلك المسند فانه يعمل بذلك المرسل
من غير احتياج الى تعديل رواة ذلك المسند وحاصله ان العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته
لكن مع اعتضاده بالعمل بالمرسل لا يتوقف على ذلك بل يثبت العمل بالمرسل من غير ثبوت عدالة
رواة المسند ومن غير احتياج الى تعديلهم كذا افاده الفاضل التفتازاني والاولى ان يقال انه يتبين
بالمسند صحة الاسناد الذي فيه الارسال فيحكم بانه اسناد صحيح تقوم به الحجة وتظهر الفائدة في
صورة ما لو عارضهما دليل يرجح بهما عند معارضة دليل واحد وكذا لو ارسله تابعي واسنده اخرى لما ذكرنا
بعينه الى الثانية بقوله ولو اوصل الراوي الحديث الى النبي صلى الله عليه وآله ووقفه على الصحابي غيره اي غير
ذلك الراوي فهو متصل لان ثبوت اتصاله معلوم والمانع منه معدوم وكذا لو اوقفه هو
على الصحابي واعلم ان للمحدثين اصطلاحا ينبغي التنبيه عليه فنقول قد قسموا اصول الحديث
المفتقر الى البحث عنها الى اربعة اقسام ولها ايضا اقسام اخر ترجع اليها فلنذكر اليها
الاصول الاربعة على اصطلاح اصحابنا **الاول** الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل
العدل الامامي عن مثله في جميع الطبقات وان اعتراه شذوذ وربما يقال على ما كان رجال طريقه
المذكورون فيه عدولا امامية وان اشتمل على امر اخر بعد ذلك من ارسال وغيره من وجوه الاختلاف
فيقال الصحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلا ويطلق ايضا على جملة من الاسناد
محذوف فيه جامعة الشرائط سوى الاتصال بالمعصوم فيقال مثلا روى علي بن حديد في الصحيح عن فلان
ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة والى عبد الاعلى مولى ال سام صحيح مع ان الثلاثة الاول
لم ينص عليهم بقدح ولا جرح والرابع لم يوثقه في الخصم اصلا وكذلك نعلق الاجماع
على تصحيح ما صح عن ابان بن عثمان مع كونه فطحيا كذا افاده الشهيد الثاني في شرح الدراية
ثم بحث **الثاني** الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بامامي ممدوح من غير نص على عدالته مع

الاول

المحقق ونحوه من هذا القبيل ما وقع للمص في تواريخ الخلاصة ان طريق الفقيه الى معوية بن ميسرة والى عائذ الاحمسي والى خالد بن نجيح

الثاني

تحقق ذلك

الثالث الموثق

تحقق ذلك في جميع مراتبه او في بعضها مع كون الباقين بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على ما ذكرنا في
الموثق وهو ما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل باقي
الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين
في ذينك القسمين **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه
على مجروح بغير فساد المذهب ومجهول والله الموفق **البحث التاسع** يجوز نقل الحديث بالمعنى
اذا لم ينقص الراوي عن افادة المعنى اي معنى الاصل ويشترط عدم الزيادة وعدم النقصان
وهذا كالتفسير الاول ويشترط المساواة للاصل في الجلاء والخفاء لان خطاب الشرع قد يتضمن ما
لا يتضمنها الحكم وبالعكس ويلزم من ذلك كون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ خلافا لابن
سيرين وابي بكر الرازي لان الصحابة نقلوا عن النبي صلى الله عليه وآله احاديث في وقائع متحدة ونعلم
بالضرورة انهم لم يكتبوا الفاظ النبي ولم يكرروها بل علم اقتصارهم على المعنى وايضا
نراهم نقلوا تلك الاحاديث بالفاظ مختلفة مع ان النبي ما قال الا بلفظ واحد قطعا
ولبا قيل نقل بالمعنى وقد تكرر ذلك وشاع وذاع بلا نكير فجرى مجرى الاجماع على جوازه
عادة ولانه يجوز التعبير عن معنى الخبر بالعجمية للعجمي اتفاقا فالعربية اي في التعبير
في العربية اولى بالجواز لانه اقرب نظما اي في مقصود تلك اللغة من لغة اخرى وفيه
نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ
الرسول عليه السلام وهو تدليس فيلزم ان يجتهد المجتهد في كلام الراوي لا في كلام الرسول بخلاف الترجمة
العجمية فانها ليس فيها تدليس للعلم بانه ليس عبارة الرسول عليه السلام واستدل ايضا بانه قد شاع
بين المحدثين والرواة في كل عصر من انه عليه السلام قال كذا او نحوه وهو تصريح بعدم التزام اللفظ
بعينه وان المروي هو المعنى على ان المقصود بالتخاطب هو المعنى ولا يعتني باللفظ كثير اعتداد
وايضا قد قص الله تعالى القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت
اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبته الى القائل وان
تغاير اللفظ وايضا قد روى الكليني عن جملة اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت

لفظا

لابي عبد الله

لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ونحو هذا المعنى
روايات اخر بابه واعلم انا لم نظفر بمخالف في ذلك من الاصحاب واحتج ابن سيرين على المنع بقوله صلى الله عليه وآله
رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستفيد الافقه
من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه لان الافقه قد يتفطن لما لا يتفطن له الفقيه الذي رواه ولانه
لو جاز ذلك لكان مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى المقصود من اللفظ الاصل
لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه ذلك بعضهم على ما لا يتنبه له
الاخر واذا نقل بالمعنى مرتين او مرارا فلا ينفك عن تفاوت في كل مرة وان قل حتى يؤدي الى
الاختلال المقصود بالكلية فلا يجوز والجواب عن الاول ان اداء المعنى كما هو اي بحقيقته وتمامه
داخل تحت الاداء كما سمع وان كان بغير لفظه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته والحاصل
ان السماع اعم من ان يكون باعتبار ذاته او بالمعنى وعن الثاني ان الاستحالة المذكورة انما
تلزم لو قصر اللفظ عن المعنى والتفت بخلافه لما اشترطنا سابقا من تطابق لفظ المترجم
والاصل في تادية المعنى بلا تفاوت وتساويهما في الجلاء والخفاء فرض تغيرهما في كل مرتبة
مما لا يتصور في محل النزاع **البحث العاشر** اذا انفرد احد الراويين للحديث الواحد بزيادة
مثل ان يروي راو انه عليه السلام سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه ويروي الاخر انه قال
هو الطهور ماؤه الحل ميتته او انه عليه السلام دخل البيت وصلى ويروي الاخر انه دخل البيت
فان تعدد المجلس اي مجلس استفادة ذلك الحديث قبلت اي تلك الزيادة في تلك
الرواية كقبولها في الاصل لعدالة الراوي وسكوت الاخر عن الزيادة غير قادح لامكان
ذكر النبي لها اي لتلك الزيادة مرة كما في المثال الاول وعدم اسقاطها مرة اخرى وكذا
لا يمتنع ان يكون في وقت دخل البيت ولم يصل ودخل في وقت اخر وصلى او انه تدخل
عليه السلام الزيادة لكن اهمل الناقل ذكرها وان اتحد اي المجلس المذكور فان كان الناقل للزيادة
عددا كثيرا يمتنع ذهولهم عنها اي عن تلك الزيادة عادة لم تقبل الزيادة وحمل

تغيرهما

البحث العاشر

على انه سمع الزيادة من النبي عم وظن سماعها منه لا انه زاد قصدا لانه ينافي عدالته وكذا ان كان
تارك الزيادة اضبط من ذاكرها بان كان اقوى حفظا واندر سهوا ونسيانا وباقي العدد
وان تساويا اي تساوى الروايات في الكثرة والكيفية قبلت الزيادة ان لم تغير الاعراب
اي اعراب الباقي كما لو روي في اربعين شاة شاة وروى الاخر فيها شاة سائمة فان السهو من الانسان
عما سمع فلم يروه اظهر من توهم السماع لما لم يسمع فحمله بانه سمع فيما لم يسمع بعيد
ولاقتضاء عدالة الراوي قبول الزيادة وعدم كون امساك الاخر عن روايتها مانعا
عن قبولها لاحتمال ان يعرض حال ذكره عم للزيادة ما يمنع عن ضبطها كعطاس او سهو او فكر
او اشتغال القلب بحيث لا انسان او يعرض الا ان يقول الثاني انتظرته بعد المتن اي الاصل المزيد
عليه فلم يات بغيره فيحصل التعارض ح فالترجيح من وجه اخر واجب كما يجب
الترجيح ايضا ان تساويا فيهما وغيرت الزيادة الاعراب اي اعراب الباقي سواء قال انتظرته
بعد المتن او لم يقل كما لو روى في اربعين شاة شاة وروى الاخر نصف شاة خلافا للامام
البصري ورجح ان تعارضا لابي حنيفة خبر الزيادة من الاعراب المخالف للرواية الاخرى زيادة
ايضا فيتعارضان ويجب الترجيح كما قالوا وفيه نظر لان زيادة كلمة سهوا ابعد من السهو في
الاعراب فينبغي ترجيح رواية الزيادة هذا اذا جهل كون المجلس واحدا او متعددا فالاولى
بالقبول حمله على التعدد لاحتمال التعدد هذا اذا كان راوي الزيادة غير راوي الخبر دونها واما
واما اذا كان الراوي لهما واحدا بان رواها مرة وتركها اخرى فان تعدد المجلس قبلت اتفاقا
وان اتحد ففيه خلاف والاظهر الترجيح بكثرة المرات فان كانت مرات الزيادة اكثر قبلت و
ان كانت بالعكس فلا الا ان يقول سهوت في تلك المرات وذلك لان حمل السهو على ما هو
اقل اولى وان تساوت المرات وغيرت الاعراب وقع التعارض واعلم ان بعض الافاضل
ناقش في قول المص الا ان يقول الثاني انتظرته بعد المتن بانه قد روى الزيادة
في اثناء المتن لا بعد فالاولى ان يقول الثاني انتظرته عند تلفظه بالمتن لكان
اشمل ويمكن ان يوجه بحمل الاول على ان مراده بعد ابتداء التلفظ بالمتن لا بعد تمامه

الثاني

فائدة

الثاني ان المراد بالمتن الاصل المزيد عليه كما فسره بقوله سواء كانت الزيادة في اول المتن او في وسطه
او في اخره والامر في ذلك سهل **خاتمة** اذا سمع الراوي حديثا واراد نقل بعضه
وحذف البعض او تفريقه على الابواب اللائقة به كما يفعله المصنفون من اصحابنا من المحدثين
فان كان المحذوف لا يتعلق بشيء من الباقي فجاز ذلك اجماعا لانه في حكم
اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض وان كان الاولى نقل
الخبر بتمامه لقوله عم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها
وان كان للباقي به تعلق لم يجز **المقصد العاشر** من مقاصد الكتاب في القياس
وفيه فصول **الاول** في مقدمة وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو في اللغة التقدير
يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها بها والمساواة ايضا ويعدى بالباء كما ذكرنا
وكقول الشاعر خف يا كريم على عرض تدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا قال الامدي
هو التقدير فيستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فهو نسبة بين
الشيئين فلان يقاس بفلان اي لا يساوي به وانما قيل في الشرع قاس عليه
ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين وهو اي لماهية في الاصطلاح تعدية
الحكم السلبي والايجابي المتحد نوعا او جنسا من الاصل الى الفرع لعلة مشتركة بينهما
متحدة نوعا فيهما اي في الفرع والاصل فان قيل الاصل هو المقيس عليه والفرع
هو المقيس فاخذهما في تعريف القياس دور قلت الماخوذ في التعريف لغوي والمعرف
الاصطلاحي وايضا الاصل هو محل الحكم المعلوم ثبوته فيه والفرع هو محل الحكم المطلوب
اثباته فيه فلا دور وحاصله ان المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف هو القياس
وصفا الفرعية والاصلية كذا ذكر التفتازاني وفيه ان ذلك لا يدفع توهم الدور
فالاولى عدم استعمالهما في التعريف وقوله لعلة اشارة الى ان القياس لا يمكن في
شيئين بل انما يكون اذا كان بينهما مشترك ولا كل مشترك صالح لذلك بل انما يوجب الاشتراك
في الحكم والمراد باشتراكها بالنسبة الى نظر القياس اعم من ان يكون في الواقع او لا فيشمل

الصحيح والفاسد وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المثبت لاثبات الصفة ولان نقل الحكم
من الاصل الى الفرع ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس واعلم ان القياس في عرف
الاصوليين غير ما هو في عرف المنطقيين ولهذا جعل اهل المنطق قسيما لقياسهم
حيث قالوا قولنا يلزم منه عنه خرج للتمثيل والاستقراء لجواز التخلف في مدلوليهما فلا
يرد خروج قياس العكس وقياس التلازم وهو الاستثنائي والقياس الاقتراني عن هذا
الحد اما الاول فلثبوت نقيض حكم الاصل بنقيض علته واما الاخيرين فظاهر
وقيل والقائل ابو بكر هو حمل معلوم على معلوم اخر في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع من حكم او صفة او نفيهما اي نفي الحكم او الصفة عنه والاوضح عنهما والمراد
بالحمل هو التشريك بينهما في الحكم والمراد بالمعلوم حصول صورته عند العقل ولم يقل
حمل شيء ليتناول قياس المعدوم بناء على ان استعمال الشيء انما هو الموجود الخارجي
خصوصا عند الاشاعرة وبالاثبات القدر المشترك بين القطع والظن اي اعم من
ان يكون اثباتا قطعيا او ظنيا فيشمل كلا قسمي القياس وبالحكم الحكم المتحد فيهما
في النوع او الجنس كما سبق فاثبات العين مستحيل اذ المعنى الشخصي لا يقوم بعينه في محلين
ولم يقل اصل وفرع لئلا يتوهم وجود الاصل البتة بناء على انه ما يتوهم عنه الشيء
فيسلم ولان الاصل هو المقيس عليه والفرع هو المقيس فاخذهما في تعريف القياس دور
وقد عرفت جوابه وقوله بامر جامع بينهما الخ ليتناول الحكم الشرعي نحو العمد وانه
في القتل والوصف الفعلي نحو العمدية ضده ونفيهما كما يقال في الخطأ ليس بعمد ولا عدوان فلا
يجب القصاص كما في الصبي واعترض بوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله بالمذكور في
الحمل والاثبات ان اريد بهما اي بحمل المعلوم على الاخر واثبات حكم احدهما
للاخر معنى واحد فهذا التكرير لا فائدة فيه وان لا اي وان لم يرد بهما معنى واحدا
فلا معنى للحمل اي لمعنى لذكره في التعريف لتمام التعريف بدونه فيكون معنى مغايرا
للاثبات والثاني بقوله ولان اثبات الحكم لهما مشعر بان اثباته فيهما جميعا

بالقياس

بالقياس وظاهر انه ليس بالقياس فيهما فالحكم في الاصل ثابت بدليل اخر غير القياس لان القياس
فرع اي فرع لثبوته فلو ثبت بالقياس دار والثالث بقوله ولان القياس فلا يعرف
اي القياس باثبات الحكم خاصة لا نوع لا يكون منعكسا فان قيل الصفة تندرج
في الحكم قلنا فما تقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة تكرار من غير ضرورة والى الرابع
بقوله ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما المذكورة في التعريف اقسام الجامع وهي
غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع كاف في التمييز من
غير تفصيله في الحد فلا تذكر اي الاقسام في التحديد والا فذكرها من دون باقي اقسام
الجامع من غير ايراد وجوب وابانة نحو تبهم ترجيح من غير مرجح واجيب عن الاول بان المراد
بالحمل وجوب التسوية والتشريك في الحكم بينهما عند قصد اثبات الحكم فيهما وقوله في اثبات
حكم او نفيه تفصيل لذلك فلا تكرار وعن الثاني ان الحكم فيهما جميعا يثبت بالقياس
باعتبار احد جزئيه الذي هو الحكم في الفرع ومن المعلوم ان افتقار المجموع الى شيء لا
يقتضي افتقار كل من جزئيه بل يكفي افتقار المجموع على ان الاعتراض انما يرد اذا كان قوله
بامر جامع متعلقا باثبات حكم اما اذا تعلق بحكم الحمل كما هو الحق فلا اشعار بما ذكروا
وعن الثالث ان المراد بالقياس هنا القياس الشرعي والثابت به لا يكون الا حكما
شرعيا بخلاف الجامع فانه قد يكون وصفا عقليا وعن الرابع ان الاقسام وان لم
تكن داخلة في ماهية القياس لكن ذكرها ليس للتمييز بل لتفصيل الاقسام ولا يجب استيفاؤها
واورد عليه ايضا اشكال لا وذكروا انه لا محيص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا
واثباتا متفرع على القياس متاخر عنه وقد جعله ركنا متقدما عليه حيث اخذه
في تعريفه وهو دور حيث جعلوا القياس متوقفا على حكم الفرع المتوقف عليه
اجيب بان ذلك انما يقتضي توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة
حكم الفرع وتعقل ثبته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا
حصوله بل غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس بدور

وقال ابو الحسين البصري انه اى القياس تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بان الفقهاء يسمون قياس العكس قياسا وهو تحصيل نقيض حكم الشئ فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم واجاب بان تسميته قياسا من باب المجاز اذ هو اصطلاح المنطقيين واعترض ايضا عليه بوجهين احدهما ان الحاصل فى الفرع ليس نفس الحكم حكم الاصل بل مثاله وجوابه ان الحلاق الوحدة عليهما مجاز ثانيهما بان تحصيل حكم الاصل فى الفرع ثمرة القياس فلا يكون جزئه وجوابه انه قد يعرف الشئ بغايته كذا فى النهاية وفيهما نظر لان الاول مجاز والثانى رسم كذا افاد الشارح وانت خبير بان الحد فى عرف الاصولى صادق عليه على انه لم يصرح بانه حد نعم التعريف بالغاية انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذى الغاية لا ان يحمل نفس الغاية عليه تامل **البحث الثانى** فى اركانه اى اركان القياس وهى اى اركانه التى لا تتم ماهيته الا بها اربعة الاصل والفرع والعلة وتسمى الجامع ايضا والحكم اى حكم الاصل واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته فيتاخر عنه فلا يكون ركنا اما الاصل فهو اما محل الحكم المطلوب اثباته فى الفرع او نفس الحكم المذكور او علته او النص فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر فى قولنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر وليس قوله حرمت الخمر لانه المشبه به وعند المتكلمين انه النص الدال على ذلك الحكم وهو قوله حرمت الخمر فى المثال وكلا اى قولا الفقهاء والمتكلمين ضعيفان اما الاول فلانه لو صح لكان الحكم فى النبيذ النبيذ فى المثال المذكور متفرعا على الخمر لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم فى النبيذ فى المثال المذكور متفرعا على الخمر ليصح قول الفقهاء فانه لو انتفى التحريم عنه اى عن الخمر لم يمكن القياس عليه ولو وجد التحريم فى صورة اخرى غير الخمر مع المشاركة فى العلة امكن التفريع عليه ومع الانفكاك المذكور لا يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر فلا يتم قول الفقهاء واما الثانى فلانا لو علمنا تحريم الخمر بالضرورة او بالاستدلال العقلى امكن القياس عليه اى امكن

تفريع

تفريع حكم النبيذ عليه وان لم يكن هناك نص فلا يكون النص اصلا واذا ضعف الوجهان فبقى الاصل اما حكم محل الوفاق كتحريم الخمر فى المثال المذكور او علته اى علة الحكم فى محل الوفاق وهى الاسكار فى المثال فالحكم اصل فى محل الوفاق وفرع فى المتنازع لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم اذ ما لم يعلم حصول العلة فى المتنازع لم يمكنا اثبات الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكنا ان نحكم بتحقق العلة بدون تحقق الحكم فيه وقد لا يتوقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دليل على تفريع الحكم على العلة فى محل النزاع واعلم ان تسمية العلة فى المتنازع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم فى المتفق عليه اصلا كما ذكره الفقهاء لان العلة مؤثرة فى الحكم والمؤثر فى الشئ اصل له لابتنائه عليه والمحل غير مؤثر فى الحكم واعلم ان المذكور فى الكتاب هو المنقول عن الرازى ثم ان لكل من قولى المتكلمين والفقهاء وجها لانه لما ثبت ان الحكم فى الفرع يبنى على الحكم فى الاصل وهو يبتنى على كل من دليله ومحله كان الكل مما يبتنى عليه الحكم اما هو فظاهر واما هما فلاحتياجه اليهما فى الخارج والى الاخر فى الذهن واما الفرع فهو عند الفقهاء محل النزاع اى محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ فى المثال المذكور وعند الاصوليين الحكم المتنازع المطلوب اثباته كتحريم النبيذ فى المثال ولم يقل اهانته دليل وكيف يقال دلالة ودليله هو القياس وهو اى قول الاصوليين اولى من قول الفقهاء لان الاول هو محل النزاع اعنى نفس النبيذ فى المثال ليس متفرعا على الاصل الذى هو تحريم الخمر بل المتفرع عليه هو الثانى اى الحكم المتنازع فيه وهو تحريم النبيذ فى المثال واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم الحاصل فيه الذى هو الاصل للقياس فهو اى محل الخلاف اصل فرع اى فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع والبحث ههنا اى فى المباحث الاتية على اصطلاح الفقهاء من الاصل محكم الحكم المتفق عليه والفرع محل الحكم

يعنى ان الحكم الحاصل فيه اصل القياس واصل اصل الشئ يجب كونه اصلا وهو اى محل الوفاق اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم المطلوب اثباته فيه الذى هو فرع القياس

المتنازع فيه والعلة عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كما ستعرف **البحث الثالث** فى انه اى القياس هل هو حجة بمعنى انه يجب العمل بمقتضاه التعبد به كالتزام ام لا منع الشيعة منه التعبد به شرعا وان جاز عقلا كما قاله اكثر الصحابة والتابعين وبعض الامامية والسيد المرتضى رضى الله عنه لا انه لا استبعاد عند العقلاء كما قد قيل ان يقول الشرع حرمت شرب الخمر عليكم ومن غلب على ظنكم انه محرم لاسكاره المفضى الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل ما شاركه فى هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولا يعنى بالجواز الا هذا ومنع اخرون من الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة منه اى من التعبد به عقلا ايضا ثم منهم من خص المنع بشرعنا ومنهم من عمم فى الشرايع ثم اختلف المجوزون فى الوقوع فذهب اليه الجمهور منهم ومنع منه السيد المرتضى وجماعة بل تعدوه ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا وقال ابو الحسين البصرى ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظنى والاقوى عندى ان العلة اى علة الحكم اذا كانت منصوصة صريحا او ايماء وعلم وجودها فى الفرع كان حجة يجب العمل به وكذا اذا كان الحكم بالفرع اولى من الحكم بالاصل مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ويسمى القياس الجلى من اجل ان التعدية باعتبار معنى مناسب هذا والحق انه ليس من القياس فى شئ وما ذهب اليه هو المنقول عن الفاضلين النمروانى واما فى غير هذين الصورتين مما تكون العلة مستنبطة فلا يجوز التعبد به سمعا لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لدلالته على ان القول بما لا يعلم منكر منهى عنه والعمل بالقياس كذلك لانه قول بالظن الذى هو غير علم ولقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه وقيل نظر لاختصاصه بالرسول المتمكن من اخذ الاحكام من الوحى المفيد للقطع وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقى تحت النهى واعترض بان الحكم بان القياس مقطوع به لان المجتهد اذا ظن ان تعليل حرمة الخمر بالاسكار ووجد ظن حرمته ايضا

فحصلت

فحصلت له مقدمة قطعية وهى انا اظن حرمة النبيذ وعنده مقدمة اخرى قطعية وهى ان كل من ظن حرمة النبيذ يجب العمل عليه لدلالة الاجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فيلزم من المقدمتين العلم قطعا بانه يجب العمل بالظن فالحكم مقطوع والظن فى طريقه حيث جعل جزءا من الدليل وجوابه بمنع تحقق الاجماع على الكبرى بل هى موضع النزاع وبمنع قطعية الحكم على ذلك التقدير ولقوله عم ستفترق امتى على بضع وهو ما بين الثلثة والعشر وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلم واجماعهم حجة قطعية بل الواحد منهم حجة كما مر وقد ثبت بالدليل القطعى فان المعلوم بالتواتر من قول الباقر والصادق والكاظم وغيرهم من الائمة المعصومين عليهم السلم انكاره اى انكار العمل بالقياس وذمهم لمن يعمل به حتى انه يعد من ضروريات المذهب اشتهر ايضا عند المخالف القول بان الانكار منهم لعله فيما فقد فيه شرط من شرايطه خلاف المنقول والمنصوص عليه بالتواتر دعوى بغير نقل الزيدية عن الغير العمل به وجوابه انه مكابرة لا [illegible] الاضمار والمطلع على المقالات ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات [illegible] من المختلفات فيها كايجاب الصوم اخر رمضان وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول لاضداد فيهما وجعل ليلة القدر واشرفها من الليالى وفضل بعض الكعبة على سائر الاماكن ونصف الرباعية دون الثنائية والثلاثية مع التماثل وكالفرق بين خروج البول والمنى فى ايجاب الغسل وبين عدة الطلاق والوفاة والجمع بين التراب فى افادة التطهير والتساوى بين الردة والزنا فى القتل وكاشتراط شهادة الزنا اربعة دون الكفر الذى هو اغلظ منه وامثال ذلك كثير وذلك ينافى جواز العمل بالقياس لانه مبنى على الجمع فى الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما فى المصلحة الموجبة له وعلى الفرق فى الحكم بين المختلفين فى المصلحة ولان اكثر الصحابة منعوا منه اى من التعبد به قال على عليه السلم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برايه وقال ايضا لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره عم للعمل به متواتر وقال ابو بكر اى سماء

تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس
تذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقد
استفاض هذا القول عنهم ولم ينكر عليهم اي على اكثر الصحابة في قولهم احد ممن يكون
انكاره حجة فكان اجماعا واجيب لجعل بعضه بالمثل الجزء بالجزء ولا اجماع بالاجماع وعمل بعض
الاصحاب بالراي مع سكوت الباقين فيكون اجماعا وجوابه يجيء احتج اي القائلون بالتعبد
بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر سبحانه تعالى بالاعتبار وهو من العبور بمعنى
المرور والمجاوزة ومنه يقال عبرت عليه وعبرت النهر بمعنى جاوزته وجاوزته ومعبر المجاز اي موضع
وضع المجاوزة والمعبر لالة العبور وهي السفينة والعبرة للدمعة لانها جاوزة الجفن وعبر الرؤيا
اي جاوزها الى ... فانهما مترادفان فان القياس مجاوزة عن اصل الحكم الى الحكم الفرع فيكون
اعتبارا ماموراً به فيكون حجة فان قلت لا نسلم وجوب القياس لا يجيء بمعنى وجوب العمل به
قلنا لا فرق بينهما اذ معنى وجوبه وجوب اثبات الحكم الشرعي في بعض الصور لمشاركته
للبعض الاخر في العلة وهذا معنى الوجوب ويجيء معاذ فانه قد روي ان النبي ص لما اراد ان يبعثه
قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله ص
قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فاقره النبي ص على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد من رده الى اصل والا لكان مرسلا والراي المرسل
غير معتبر فيكون المراد به القياس لا يقال هذا انما يدل على جواز العمل بالقياس لا وجوبه
لانا نقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين للعمل مع دلالة الحال على ان السؤال
عما منه يستفاد الحكم الواجب عليه ان يقضي به دليل واضح على انه موجب للعمل به وبقوله ص
حين سال عمر عن قبلة الصيام فقال ع ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت
شاربه شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما
على الاخر وذلك قياس وقوله ص للجارية الخثعمية حيث سالته فقالت يا رسول الله

ان ابي ادركته

ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم فقال فدين الله احق بالقضاء
الحق دين الله تعالى بدين الادمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس والحاصل انه
قد تواتر معنى ذكر الرسول ص العلل في الاحكام ليبتني عليها في غير تلك المحال وذلك
معنى القياس ولولا التعبد به لما حصل ذلك والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار المامور
به في الاية الاتعاظ لانه حقيقة كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وقوله
تعالى ان في ذلك لعبرة وان لكم في الانعام لعبرة وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره
فقد استعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يكون المراد به القياس الشرعي الذي هو
المجاوزة الخاصة وسياق الاية وهو قوله تعالى في صدرها يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين يدل عليه اي المراد به الاتعاظ لانه لو كان المراد به القياس لكان المعنى
يخربون بيوتهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر وهو في غاية الركاكة ونهاية
السماجة وهما لا يحسنان في كلام مدركها واجيب بانه انما يلزم ذلك لو اريد به الصورة الخاصة
كما ذكرتم وليس كذلك بل المراد القدر المشترك بين القياس الشرعي والاتعاظ وهو المجاوزة
اذ الاتعاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لا يقال لا يلزم من وجوب القدر المشترك
وجوب القياس اذ الدال على الكلي لا يدل على الجزئي اذ لا دلالة للعام على الخاص لانا نقول يجوز
ان يدل بقرينة وهي هنا جواز الاستثناء فانه دليل العموم فيكون شاملا لجميع الجزئيات
ومنها القياس لا يقال لا نسلم صحة الاستثناء وانما يصح لو كان الامر بالماهية امرا بجميع الجزئيات
وهو اول المسالة قلنا صحته ظاهرة لانه لا يخطئ لغة من قال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني
وصحة الاستثناء معيار العموم فيكون الامر امرا بجميع الجزئيات لا امرا بالماهية وهو مستلزم
الامر بالجزئيات واعترض بان دليل العموم انما هو وجوب الاستثناء لا مجرد صحته اذ صحته
بمعنى امكانه انما يقتضي صحة استعمال الامر في العموم ولو على خلاف الظاهر فلا يلزم عمومه
بالفعل الا عند مقارنة الاستثناء وذلك وذلك لان امكان المشروط انما يستلزم

بايديهم

امكان الشرط لا وجوده ويمكن دفعه بان المراد بالصحة انه لا مانع ثمة من وقوع الاستثناء
وذا يقتضي ان العموم بالفعل هناك حاصل والا تحقق مانع منه وقيل في بيان العموم ان
اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وفيه منع بل هو في معنى افعلوا اعتبارا كما
ذهب اليه المحققون فاضربه بمعنى افعل ضربا فان التعريف بلام الاستغراق زايد لا
دليل عليه قيل على تقدير العموم الاطلاق كاف ورد بانه غير كاف في المطلوب وهو شمول
الاعتبار للقياس الشرعي وكيف ومطلق الاعتبار يكفي فيه تحققه في ضمن الاتعاظ وما قيل
من ان المطلق ينصرف الى الكامل فليس معناه وجوب شموله للافراد كلها بل المراد انصرافه الى
ما هو كامل في هذا المفهوم كالرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة فانه ينصرف الى السليم لا الى جميع
الرقبات قلت ومن هنا ينبغي على تقدير عمومه بحيث يشمل القياس الشرعي لا يدل على جميع
افراد القياس اذ يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد القياس فيحمل على قياس منصوص
العلة وعن الثاني انه خبر واحد مرسل فلا يكون حجة كما سبق سلمنا لكنه يعني ... هكذا فان لم
تجد فاجتهد برايك قال له عليه السلام بل ابعث الى بعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما
في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد
في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الحديثين
وما شابههما من الاخبار الواردة عنه وعن الائمة عليهم السلام ان المراد التمثيل اي ذكرهما
للتمثيل والتقريب الى الافهام لا القياس عليهما لانه ارفق ولانه ع معصوم اي عن القياس
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ... ذكرها ايضا ليعلم
حكمهما سلمنا انه اراد القياس لكنه ع بين العلة فيها ولا يلزم من كون القياس حجة فيها
كون القياس المستنبط العلة كذلك ولان ذلك في الصورة الثانية من قبيل مفهوم الموافقة
لانه ص قال فيها فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع
اقوى من ثبوته في الاصل مع انهما وما شابههما خبر واحد فلا تثبت حجة القياس الذي
هو من المسائل الاصلية بها وفيه نظر لان المسالة وان كانت علمية اي مما ينبغي ان يعتقد

لكن

علم

لكن المقصود منها العمل فيكفي الظن لما عرفت انه وسيلة الى العلم بوجوب العمل كما مر والعلم
ان الحجة القاطعة اجماع العترة الطاهرة على ما عرفت وما قاله العلامة ... في تهذيب ... لم ... خلاف
يدفع القاطع وباقي الاستدلالات والاجوبة عن الشبهات المذكورة من قبيل مجاراة
الخصم والافضل ان القول بالقياس من الضروريات عند الاصحاب هذا كله في القياس المستنبط
العلة كما عرفت واما اذا نص الشارع على العلة اي علة الحكم ثم علم وجود تلك العلة في الفرع
فان الحكم يتعدى من المحل المنصوص عليه اليه اي الى الفرع الذي حدث فيه العلة من دون ورود
الشرع بالتعبد بالقياس لان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص
على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم اذ لولاه اي لولا تعدي الحكم من الاصل
المنصوص الى الفرع المذكور لوجد المقتضي يعني العلة التامة مع انتفاء معلوله وهو المقدم
مثله والملازمة ظاهرة ولا يمكن ان تكون العلة ما نص الشارع عليه كالاسكار في المثال مخصصا
بمحل الوفاق كالخمر والا لو كان كذلك لم تكن العلة المفروضة تامة اذ النص ح لا يكون على العلة
بل على جزئها حسب وهو خلاف الفرض وايضا ذلك خلاف المقدر اذ هو كون الوصف المنصوص
كونه علة عما يجوز تحققه لغير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله
في غيره لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر مثلا لغيره وهذا اي مذهب النظام وابي الحسين
البصري واحمد والقاساني وبعض الفقهاء وقيل ان نص الشارع على العلة لا يكفي في تعدية
الحكم بها من دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس وهو مذهب اكثر الجمهور ومختار
ابن الحاجب المنهاج وهو المنقول عن المرتضى وفرق ابو عبد الله البصري بين الفعل
والترك فاجازه في الثاني ومنعه في الاول وقال المحقق رحمه الله ان نص الشارع على
العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم
جاز تعديته الحكم وكان ذلك برهانا احتج المانع بانه لو تم ذلك لم يكن قولنا اعتقت غانما لحسن
صورته كل حسن الصورة بالعقل كما هو قولنا كقولنا اعتقت كل حسن ولزم عتق غيره من
حسني الصورة وهو باطل واجيب عنه بمنع الملازمة فانا لا نقول ثبوت الحكم

بنفس اللفظ حتى يلزم ما ذكر بل نقول بان اللفظ دل على جواز القياس في هذه الصورة
وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها وان لم نعلم تعبدنا بالقياس كليا فاين احدهما من
الاخر قال التفتازاني ان حقيقة الجواب ان ما ذكر من نصب الدليل في غير محل النزاع لان
الملازمة تظهر بذلك بالتامل وبانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون
الاسكار علة مطلقا حتى يثبت التحريم في كل مسكر ويكون امرا بالقياس ويحتمل ان يكون علة
بحيث يكون قيد الاضافة معتبرا في العلية فلا يعم التحريم كل مسكر فلا يكون امرا بالقياس
لامتناع المقيد به ح فيمتنع الجزم بالامر بالقياس وان لم يكن التنصيص على علة التحريم
كالتحريم امرا به لم يكن في غيره امرا ايضا لعدم القائل بالفصل واجاب المص في بيانه ايضا
بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فانه يجوز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات
حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص هو محلها فالحركة القائمة
بغيره لا تكون علة المتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف
يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها
سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدمه فظهور الغاء القيد لكن دليلكم
انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة تحريم الخمر هي
الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد اعتراضا بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي
المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم امرا منافيا لتعينه
ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لابد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي
الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول
المضر فلم قلتم انه في العلل المنصوصة كذلك قولكم لو صرح ان العلة هي الاسكار انتفى ذلك
الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان
العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم
في محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فرعا والاخر
اصلا

اصلا اذ ليس العكس اولى بكون هذا قياسا انتهى قلت هذا جيد لانه ح يكون ثبوت الحكم
في كل الصور بالنص بيد ان لانا لنص يدل على حرمة الاسكار من حيث هو والعلم بوجود العلة
انما وجبت علة العلم بوجود الحكم فالنص ح هو الدال على التعميم ثم انه قال بعد
ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من كون
الاصل قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل الان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص
بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل
بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك
نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا
فيجب ان يجعل في هذا البحث لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده
فان ذلك متفق عليه قال بعض مشايخنا المعاصرين كان المص لم يقف على احتجاج المرتضى في
هذا الباب فلذا صار النزاع فيه من القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى
مصرح بخلاف ما ذكره فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون
الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وذلك هذا باب الدواعي معروف ولهذا جاز ان
يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان ما يفعله له
الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب
التخطي والقياس وجرى النص مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول
انه لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد نا ما لم نكن نعلم لولاه
وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ولا شك في كون النزاع في المعنى
ظاهر فلا وجه لدعوى المص الاتفاق فيه نعم من جعل المختار ما ذكره فهو موافق في المعنى
فلا ينبغي ان يعد في المانعين انتهى كلامه ثم قال والاظهر ما ذكره المحقق اما حجة المرتضى

فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم
بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة وانما اطلنا في هذا المقام تزيينا للاهتمام و
المسئلة نوبة الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال واما قياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف المستفاد من قوله تعالى فلا تقل لهما اف فهو ليس هو من هذا الباب
اي من الباب المختلف فيه بل هو حجة بالاتفاق ولم ينقل عن احد انكار استفادة
حرمة الضرب من حرمة التافيف لان الحكم في الفرع اقوى من الحكم في الاصل وقد
مضى البحث فيه واعلم ان هذه العبارة مع ما تقدم وما تاخر تدل ان مختار
المص ان مفهوم الموافقة من اقسام القياس على ما مر الاشارة اليه وهو مختار بعض
الاصوليين والحق انه ليس من القياس المستنبط لانه يفهم لغة لا اجتهادا
بل هو من فحوى الخطاب فان سمي ذلك قياسا فلا مشاحة في التسمية
الفصل الثاني في طرق العلة اي الطرق الدالة على كون الجامع علة وفيه مباحث
الاول لما بيناه فيما سبق ان القياس حجة لاسيما كما قاله اكثر الجمهور بل في موضعين
احدهما ان يكون الحكم في الفرع اقوى وهو المسمى بالقياس الجلي والثاني ان ينص
الشارع على العلة اخص طريقا للتعليل عندنا في النص بالمعنى الاعم وهو ما كانت دلالته
راجحة واثبت القايسون طرقا اخرى تدل عندهم على علية الوصف وهي المناسبة والشبه
والدوران والتقسيم والطرد وتنقيح المناط نحن نذكرها ونبين ضعفها ان شاء الله
والنص بالمعنى المذكور والذي قلنا انه يدل على العلية اما ان يكون قطعيا في دلالته
على التعليل وهو ما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني
لعلة كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا فان كل واحد من هذه
الالفاظ يدل على العلية دلالة قاطعة واما ان يكون اي النص ظاهرا
في دلالته على العلية مع احتمال عدمها ولو مجازا وهو ثلثة من الحروف الظاهرة
في التعليل المحتملة لغيره ولو مجازا اللام مثل حرمت عليكم الشيء الفلاني لكذا او

والباء مثل حرمت عليكم بكذا مثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وان مثل انه كفاه
مثل قوله عليه السلام في المحرم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا قيل ان الذي يدل
على التعليل ظاهرا هي المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة وانها في المثال
المذكور مقدرة باللام وقيل هي المخففة المكسورة اعني الشرطية الموضوعة لسببية
الشرط وذلك لان كون المكسورة المشددة موضوعة للعلية بعيد جدا والحق ان يعني
ظهور التعليل في الحروف المذكورة تبادر الذهن الى فهم التعليل منها في امثال هذه
المواقع ولو بدلالة الباقي والباء لانهما موضوعة للتخصيص بالتعليل بخصوصه دون غيره
من المعاني فتدبر وتزداد وقوع التعليل مع الاجتماع واما دلالة النص بالايماء وتسمى
التنبيه ايضا وهو ما لزم من مدلول اللفظ وذلك خمسة انواع **الاول** ان يحكم الشارع
بحكم عقيب علمه بصفة المكلف المحكوم عليه واليه اشار بقوله كما اذا وقع اللفظ جوابا عن السؤال
ثم يحكم الشارع بحكم كما قيل يا رسول الله افطرت فيقول الرسول عليه السلام عليك الكفارة فانه
اي الجواب يفيد وجوب الكفارة في نفس الافطار لان السؤال معاد في الجواب تقديرا كان تقدير
الكلام افطرت فعليك الكفارة واشار الى النوع **الثاني** بقوله وكما اذا ذكر الرسول
وصفا لم يكن مؤثرا ولم يكن علة الحكم لم يكن له فائدة فيجب كونه علة والا لوقع الكلام
ما لو فيه وذلك اربعة اقسام **الاول** ان يذكر لدفع الاشكال كما روي انه امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انما ليست بنجسة انها
من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن كونها من الطوافين اثر وعلة في التطهير ودفع
الاشكال لم يكن لذكره فائدة **الثاني** ان يبتدأ بذكر وصف لا حاجة الى ذكره ولم يؤثر
في الحكم كما روي عن ابن مسعود انه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به
في ماء نبيذ فيه تمرات لين ولا يلوح الماء تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يكن لطهارة
التمر في المثال المذكور مقتضيا لبقاء الماء على طهوريته لم يفد ذكرها كما قيل وفيه بحث
واشار الى **الثالث** بقوله وكتفريع عليه السلام على وصف الشيء المسؤل عنه بقوله اي قول الرسول

حين سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال عم فلا اذا او قيل فلا اذن فلو لم يكن
نقصانه علة لمنع البيع لم يكن لذكره وتفريع الحكم عليه فائدة واشار الى الرابع وكتفريع
ع على حكم ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة
فى ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك مفطرا فقال عمر لا فنبه بهذا القول على عدم فساد
الصوم بالمضمضة بالقبلة لانتفاء حصول المطلوب فيهما اى فى المضمضة والقبلة
اذ المطلوب فى الاول الشرب وفى الثانية الوقاع والحاصل انه ذكر حكم المضمضة ونبه
على علته ليثبت مثله فى المسئول عنه وهو القبلة فلو لم يكن عدم ترتب المقصود المؤثر فى الاشارة
على مقدمته مؤثرا فى عدم الافساد لم يكن لقوله ارايت الخ فائدة وقيل هذا المثال ليس من
ذلك بل لدفع توهم عمر ان كل مقدمة للمفسد فانه مفسد فنقض عليه ذلك بالمضمضة ليس
ذلك تعليلا لمنع الافساد ولكون المضمضة مقدمة للافساد ولم تفض اليه لا يعاين ذلك
انه لم يوجد ما يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الافساد فوجوده كعدمه فانا
لو قدرنا عدم المضمضة كان عدم الافساد متحققا ايضا والمثال المتفق عليه انه
لما قالت له الخثعمية ان ابى ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه قال
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله
احق ان يقضى سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمى وقضاؤه فنبه على العلة
التعليل به اى كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره فى المسئول عنه
وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع واشار الى النوع ٣
الثالث بقوله وكالفرق اى الفرق من الشارع فى الحكم بين الشيئين بوصف صالح للتعليل ولو لم
يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى وهو نوعان احدهما ان يذكر حكم احدهما فى الخطاب
دون الآخر كقوله عم القاتل لا يرث عند جريان ذكر الميراث مع الفارق بينهم اى بين
القاتل وبين الاولاد فان ذكر القتل المناسب بمنع فيعلم ان القتل علة لمنعه وليس فى هذا

الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما ان يذكر حكمهما فى الخطاب فى ثم تبعا للحصول فى هذا
خمسة اقسام الاول ان يقع التفرقة بالشرط او ما جرى مجراه وهو كقوله عم اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد مع نهيه قبل ذلك من بيع البر بالبر متفاضلا فانه
اى قوله عم يدل على اختلاف الجنس علة فى الجواز اى جواز البيع متفاضلا الثانى التفرقة
بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق فى الحكم بين الطهر والحيض الثالث
الفرق بالاستثناء كقوله تعم فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ٤ الرابع بالاستدراك
مثل قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
٥ الخامس ان يقع باستيناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية
بعد ذكر الآخر كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان ولعل ان صاحب الحاصل لم يذكر
من هذا النوع الا القسم الاول وتبعه المص وصاحب المنهاج واشار الى النوع الرابع
بقوله وكنهيه اى نهى الشارع عن مانع الواجب عن فعل يفوته مثل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع فانه لما وجب السعى وقت النداء وقد نهانا عن البيع للفوت لهذا الواجب
علم ان علة التحريم كونه مفوتا للواجب فى ذلك الوقت النوع الخامس من الايماء ترتب
الحكم على الوصف بالفاء وهو اقسام لان الفاء اما فى الوصف والحكم متقدم او فى الحكم
والوصف متقدم وذلك اما فى لفظ الشارع وهو الله او الرسول او فى لفظ الراوى مثل
قوله فى المحرم لا تقربوه طيبا الحديث ومثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقول ابى هريرة زنا ماعز فرجم فالترتيب فى هذه الصور يدل على العلية لان
الفاء للتعقيب وح يدل على ان يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه فيلزم سببية الحكم اذ
لا نعنى بها سوى ذلك وفيه نظر لان هذا لا يمشى فى مثال الاول كذا ذكر العبرى
ودفع ذلك بتغيير التقرير وهو ان يقال الفاء تدل على الترتيب وضعا ويدل الترتيب
على العلية انما نستفاد بطريق الاستدلال والنظر من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب
حكم على الباعث او بالعكس وكلاهما حسن لان الباعث متقدم فى العقل متأخر

ف الوجود فى الخارج فيجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء فى كل من الحكم والعلة فان قلت
الفاء فى فرجم داخل على الحكم دون الوصف مع ان الراوى يحكى ما كان فى الوجود قلت
الباعث قد يتقدم فى الوجود كما فى تعلمت من الحرب جبنا وكان المص ترك ذكر هذه
الاقسام هنا نظرا الى انها مما صرح فيه بالعلية كما فعله ابن الحاجب اذ هى دالة
على الترتيب بالوضع لكنه جعلها فى النهاية من اقسام الايماء ووجهه
لا يقدح فى العلية فى غير هذه الصورة كذا فى لوا واعلم ان الايماء يدل على العلة
الوصف ظاهرا وان لم يكن الوصف مناسبا لاستقباح قول القائل اكرم الجاهل
واستخف بالعالم وليس ذلك الاستقباح لمجرد الامر باكرام الجاهل والاستخفاف
بالعالم فانه قد يحسن ذلك لشرف نسب الجاهل وشجاعته وسوء ابوته وللنار
لفسق العالم وخبثه ودناءة نسبه وخسته وانما الاستقباح لسبق التعليل الى
الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم للاستخفاف فعلم ان مطلق الترتيب
مفيد لعلية الوصف للحكم فى هذه الصورة فان قيل سلمنا دلالته التعليل هنا
لكن لا يستلزم دلالته عليها فى جميع الصور اذ المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية
قلنا اذا دل عليها فى هذه الصورة وجب ان يدل عليها فى الجميع اذ لو كان دالا
على غير العلة فى بعض الصور لزم الاشتراك المخالف للاصل ثانيا ملهذا اذا ذكر
كل من الوصف والحكم فانه ايماء اتفاقا فان ذكر الوصف ويستنبط الحكم مثل ان يذكر
حل البيع ويستنبط منه الصحة كما فى قوله تعالى واحل الله البيع او بالعكس مثل ان يذكر
حرمة الخمر ويستنبط الاسكار فى مثل حرمت الخمر فقد اختلف فى انه ايماء هل
يكون ايماء حتى يقدمه على المستنبط بلا ايماء عند التعارض فعند البعض كلاهما
ايماء وعند البعض ليس شئ منهما ايماء وعند آخرين الاول ايماء دون الثانى
والاول مبنى على ان الايماء اقتران الحكم او الوصف وان قدر احدهما والثانى على
ان لا بد فيه من ذكرهما ليتحقق الاقتران والثالث على ان اثبات مستلزم الشئ

انما يحتاج فى دلالة العلية الى النظر
فلا تكون وضعية صرفة فتم هذه انواع
الايماء تدل على العلية ظاهرا فلو تخلف
فى صورة لمانع قلنا ٢

اللازم
يقتضى اثباته والعلة كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديرا و
حيث ليس اثباتا اثباتا للملزوم ثم لا يقتضى اثباته فلا يتحقق الاقتران ذكره العضدى
واعلم ان الذى يظهر من كلام المص جعل الايماء بجميع اقسامه من الطرق المردودة و
ضعف الوجوه المذكورة بوجوه وحين فرغ من الطرق المقبولة اراد ذكر الطرق المردودة
عنده فذكرها فى ابحاث البحث الثانى فى ان المناسبة لا تقتضى العلية اى علية ذلك
الوصف المناسب للحكم المقترن به لما يجىء والمناسب يسمى اخالة ايضا لانه الى النظر
الى الوصف يخال انه علة اى يظن ذلك ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم قيل
انه ما يقضى الحكم وافقه الغرض اى غرض الانسان تحصيلا وابقاء ويعبر عن التحصيل
بجلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه
دفع لتلك المضرة وقيل انه الملائم لافعال العقلاء فى العادات كما يقال هذه
اللؤلؤة تناسب هذه اى الجمع بينهما فى سلك واحد ملائم مناسب فالمناسبة على
الاول كون الوصف بحيث يفضى الى جلب النفع ودفع الضرر وعلى الثانى ملائمة
الوصف لافعال العقلاء فى العادة قال التف فى بكه التعريف الاول قول من يعلل
الاحكام بالحكم والمصالح والثانى من يأباه فيل كل منهما غرجا مع انه لا يصدق على
القتل العمد العدوان فانه يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا ولانه
ملائم لافعال العقلاء فى العادات مع انه وصف مناسب لتشريع القصاص هنا
وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو مما لا يمكن
اثباته فى المناظرة اذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى وتلقى عقلك له بالقبول
لا يصير حجة وابو زيد نفسه قائل ايضا بامتناع التمسك فى المناسبة فى مقام
المناظرة دون مقام النظر اذ العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله
وهو اى المناسب حقيقى وهو ما لم يظهر بعد اعطاء البحث حقه انه غير مناسب
وغيره اى غير حقيقى وهو ما يقابله ويسمى الاقناعى والحقيقى اما دنيوى او اخروى

والاول ان يكون ضروريا او مصلحيا او تحسينيا فالاقسام ثلثة اشار الى الاول
بقوله ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد
الخمسة التي روعيت في كل ملة الاول النفس والثاني المال الذي به المعاش والثالث النسب
الرابع العقل والخامس الدين فالاول حفظ بشرع القصاص بقوله تعالى كتب عليكم القصاص
والثاني بشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والمحارب اي قاطع الطريق
والثالث والرابع بشرع الحد في الرابع على الزنا لان المزاحمة على الابضاع مفضية الى التقاتل
والتقاتل واختلاط الانساب المفضي الى انقطاع تعاهد الاولاد للاباء في ابقاء النوع وبشرعه
ايضا في الرابع للزجر عن المسكرات وحفظ الخامس بشرع القتل اي قتل اهل الحرب بقوله
تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون والمرتد وذلك لانه اذا قوتل اهل الحرب منعوا عن نقض
الاسلام واذا قتل المرتد لم يرتد احد ويبقى الدين محفوظا والى الثاني بقوله
وان كان اي الحقيقي المتعلق بمصالح الدنيوية في محل الحاجة لا في محل الضرورة
ويسمى المصلحي كتمكين الولي من التزويج اي تزويج المولى عليه كالصغير فانه وان كانت
مصلحة النكاح غير ضرورية في تلك الحال الا انه محتاج اليه لخوف فوات الكفو فانه
ربما لو فات لم يحصل بدله والى الثالث بقوله وان لم يكن اي الحقيقي للضرورة
والحاجة ويسمى التحسيني فهو ما يجري مجرى التحسينات وهو على قسمين احدهما ما يقع
لا على معارضة قاعدة معتبرة كالنفرة عن مكارم الاخلاق كتحريم القاذورات
وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة كالشهادة والامامة فان تعلق اي
الحقيقي بالمصالح الاخروية فهي الحكم العملية كتزكية النفس عن الرذائل بالرياضة
وتهذيب الاخلاق فان منفعتها سعادة الاخرة وغير الحقيقي هو الاقناعي
وهو ما يظهر في بادي الرأي مناسبته ثم عند البحث وامعان النظر يظهر خلافه
اي خلاف ما ظهر اولا كتعليل الشافعي تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة
وقياس الكلب عليهما ووجه التمسك بالمناسبة ان نجاسة الشيء تناسب اذلاله والمقابلة

عما يناسب

عما يناسب اعزازه وبينهما منافاة فالنجاسة يظن اولا مناسبتها التحريم البيع لكونها لتفتيش
والبحث بين ذلك الظن ويظهر خلافه فان المعتبر نجاستها عدم جواز الصلوة ولا مناسبة
بينه وبين المنع من احتمالها في الصلوة وبين منع بيعه هذه هي اقسام المناسب بحسب نفس المقصود
الذي شرع له الاحكام وقسمت البعض بحسب على طريقة اخرى ذكرها العضد وهي تقسيمات
اخر احدهما باعتبار اقتضائه للمقصود وثانيهما باعتبار الشارع وسيذكر المصنف الثاني
فالشك ينبئ اذا عرفت هذا فنقول بان المناسب لا تدل على العلية مع جواز كون العلة غير
ذلك الوصف المناسب لجواز عدم كون الحكم معللا لبنى اصلا لجواز اشتمال التعليل
ذكره على مفسدة فلا تصدر منه تعالى او يكون معللا بمصلحة مجهولة هذا على راينا ولا
تدل بالخصوص على رأي الاشاعرة الذين منعوا التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض والغايات
فانه ح ولا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد وعندهم فلا يحصل ظن كون المصلحة التي
اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه وايضا افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم
مع اشتمالها على الفساد المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون افعاله تابعة لمصالح العباد
ولا يتأتى ذلك على رأي المعتزلة ايضا لتجويزهم ترجيح احد الطرفين من المريد المختار عندهم
لا لمرجح ح ولا يحتاج المرجح العلة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص
لا لمخصص او يشرع الحكم لمصلحة مجهولة لا تعلمها العباد وقال القايسون ان المناسبة
تفيد العلية ان اعتبرها الشارع سواء اعتبر نوعها في نوع الحكم او نوعها في جنسه او بالعكس
واحتجوا على ذلك بالاستقراء فان العلماء تتبعوا الاحكام فوجدوها مقارنة للحكم و
المصالح غير منفكة عنها فحكموا بان شرعيتها للمصالح لكنهم لم يحكموا كالمعتزلة بوجوب ذلك
عليه اذ لا يجب عليه تعالى شيء بل قالوا بان ذلك انما هو تفضل منه واحسان اذا كان كذلك
فحيث ثبت حكم شرعي وكان هناك وصف مناسب لم يوجد ما يصلح للعلية غيره ظن كونه
علة لذلك الحكم اذ الاصل عدم غيره من الاوصاف الصالحة للعلية وامتناع خلو الحكم عن العلة
فالمناسب ح يفيد العلية في ظن المجتهد والمظنون يجب العمل به ترتب الحكم على هذا الوصف

وهو المطلوب وجوابه ضعف الاستقراء وجواز خفاء العلة ومنع كلية الكبرى مع ما سبق من الادلة
للنافين من القياسيين تأمل **تذنيب** في تقسيم الوصف المناسب باعتبار الشارع قسم الالكي
بالعلية الوصف المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم انه لم يعتبره بان الغاه و
الى المجهول اي الذي جهل اعتباره والغاؤه والاول وهو الذي اعتبره الشارع قد يعتبر اي الشارع
نوعه اي نوع الوصف المناسب الذي جعله علة في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في نوع التحريم فان
العلة هي الاسكار واحدة في الخمر والنبيذ والحكم والحرمة واحد فيهما ايضا وانما اختلفا اي
العلتان والحكمان فيهما اي في الخمر والنبيذ بالمحال وذلك لا يوجب الاختلاف في الحال فان
الوصف وهو الاسكار نوع واحد اعتبره الشارع في نوع من الحكم كالحرمة في الخمر فلذا يقاس
النبيذ عليه في الحرمة لعلة الاسكار هنا ولكن في جعل الاسكار مثال المناسب على ما يشعر به كلامه
نظر لعدم صدق تعريف المناسب عليه على انه جعل المناسب في التقسيم الاول حفظ العقل كالاسكار
وقد يعتبر اي الشارع تأثير نوعه اي نوع الوصف المناسب في جنس الحكم اي الحكم الذي في الفرع كا
الاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في الميراث على الاخوة من الاب خاصة فتقتضي اي تعتبر
تقتضي التقدم في النكاح ايضا قياسا عليه لانه وصف مناسب قد اعتبره الشارع في الميراث
فالاخوة من الابوين نوع في الموضعين اي الميراث والنكاح وولاية الميراث تخالف لولاية
النكاح في النوع وان اتحدا جنسا وهو مطلق الولاية وتأثير الوصف في نوع من انواع جنس الحكم
يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس وقد يعتبر اي الشارع تأثير جنس الوصف المناسب الذي في الفرع
في نوع الحكم كاسقاط قضاء صلوة الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنس المشقة
في اسقاط قضاء الصلوة كتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين من الرباعية
فسقوط قضاء الصلوة نوع واحد مشترك بين قضاء الصلوة التي ذكر بالحيض والسفر و
اختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب الموجبة للترك والمشقة اللاحقة الحائض تخالف المشقة
بها نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة وقد يعتبر الشارع تأثير الجنس
اي جنس الوصف المناسب في جنس الحكم كتعليل الاحكام الشرعية بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة

كاقامة

كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد كما روي عن علي من اقامة المظنة كالشرب مقام المظنون
كالقذف وكاقامة الخلوة مع الاجنبية مقام الوطي في الحرمة فنفس وجوب الحد بالشرب من حيث
انه مظنة للقذف وعلى ثبوت حرمة الخلوة مع الاجنبية من حيث انها مظنة الزنا لاشتراكهما
في اقامة مظنة الشيء مقامه اي مقام ذلك الشيء فالمظنة جنس المظنتين وقد اعتبره الشارع
في الحكم في الجملة كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد فهذه اربعة اقسام المناسب الثابت
جنسيته بحسب اعتبار نوعه في نوع الحكم او جنسه وقد ذكرها في هذا الكتاب مثلا وهذه
تطلب من مظانها والحقها اقواها اي اقوى هذه الاقسام الاول وهو ما كان اذا كان نوع
الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم لاتحادهما نوعا بخلاف باقي
الاقسام فانها اضعف لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد متفاوت
الظن بحسبها قوة وضعفا فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك
بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الابعد خاصة فيل واعم اوصاف
الحكم كونه حكما واعم اوصاف الوصف المناسب كونه وصفا وبينهما متوسطات تطلب من المطولات
والثاني وهو الوصف المناسب الذي علم ان الشارع الغاه ولم يعتبره على حق الاتحاد المذكور
غير معتبر اتفاقا والثالث وهو المجهول اي لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو انما يكون كذلك
بحسب اوصاف خاصة لا من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من حيثية عموم كونه
مصلحيا مشهود له بالاعتبار لان عموم المصلحة معتبر لان الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح
في الاحكام بناء على ما تقدم وهذا اي القسم المجهول يسمى بالمصالح المرسلة وسياتي ونطير
منه هنا وفي نسبة اختصاص التسمية بالمصالح المرسلة في هذا القسم واكثر كلام العضد
ويظهر من بعضهم انما تطلق على ما علم الغاؤه مما جهل وقولهم من المناسب تقسيم المناسب باعتبار
آخر وهو ان المناسب ملائم او غير ملائم وكل منهما ينقسم الى قسمين فالاقسام اربعة
ملائم تشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر ايضا جنسه
اي جنس الوصف في جنسه اي في جنس الحكم وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك كقياس

المثقل اى القتل بالمثقل على المحدد اى على القتل بالمحدد فى ايجاب القصاص فان خصوص القتل بهو واحد
بالنوع معتبر فى خصوص كونه قصاصا بعموم الجناية التى هى جنس الوصف معتبر فى عموم جنس العقوبة
التى هى الحكم فهو جنس القصاص وهذا اى من المناسب غير ملايم ولا يشهد له اصل معين بالاعتبار
بوجه من الوجوه كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده وهو تعجيل الميراث
لو فقد النص اى لو قدرنا انه لم يرد فيه النص وهو قوله عليه السلام القاتل لا يرث او غيره لك وهو
اى هذا القسم مردود اجماعا ومنه اى من المناسب ملايم لم يشهد له اصل معين بالاعتبار
بل اعتبر جنسه اى جنس الوصف فى جنسه اى فى جنس الحكم لا نوعه اى نوع الوصف فى نوعه
اى نوع الحكم كالمصالح المرسلة ومنه ايضا مناسب يشهد له اصل معين بالاعتبار لكنه
غير ملايم بل يشهد لنوعه ولا يشهد جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم الخمر لنا ولصيانة
للعقل وقد يشهد له الخمر بالاعتبار ولكن لم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب.
وهو وفى قبوله خلاف بين الاصوليين وانت خبير بان هذه الاقسام والاقسام التى
تقدمت من التداخل وهو ان فى المنهاج الوصف باعتبار الملايمة وشهادة الاصل
على اربعة اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل لان الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا
فى نظر الشارع اولا والاول ان كان اعتباره بنص او اجماع سمى المؤثر وان كان باعتبار
ترتب الحكم على وفقه فى صورة فان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او بالعكس او
كان جنسه معتبرا فى جنس الحكم فهو الملايم والمراد بالجنس هنا القريب وان لم يثبت بالاعتبار
ولا النص باعتبار عينه فى جنس الحكم ولا العكس ولا جنسه فى جنس الحكم ولا دل على كونه
علة نص ولا اجماع بل يثبت اعتبار خصوص الوصف فى خصوص يسمى المناسب الغريب وان
كان المناسب لم يشهد له اصل من الاصول بالاعتبار بطريق من الطرق ولا ظهر الغاؤه
فى صورة من الصور فهو المرسل وهذا المرسل ان اعتبر جنسه البعيد فى جنس ذلك الحكم سمى ملايما
ايضا كما نقول ان قليل النبيذ وان لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر وتعليل تحريم قليل الخمر
بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب ان لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد فان

الخلوة

نقدم

الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملايما
لجنس تصرف الشرع وان لم يعتبر جنس ذلك الوصف البعيد فى جنس ذلك الحكم سمى ايضا غريبا
كالتعليل بالفعل المحرم وهو القتل وتطليق الثلث فى مرض الموت بغرض فاسد وهو استعجال
الميراث فى القاتل والفرار من توريثها فى من يطلق ثلاثا فى المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة
بنقيض مقصود القاتل والزوج حتى صار لا تورث المبتوتة كحرمان القاتل فيقال ح ما
القاتل لهذا تعليلا بمناسب لا يلايم جنس تصرف الشرع فى موضع اخر التفت اليه
فالمرسل اذا كان غريبا او ثبت الغاؤه كان مردودا بالاتفاق وان كان ملايما فقد
اختلفوا فيه فقبله بعضهم مطلقا ورده اخرون مطلقا وشرط الغزالى فى قبوله شروطا هذا حاصل
كلامه ويظهر من المنهاج ان المؤثر ما اثر جنسه فى جنس الحكم لا نوعه فى نوعه **البحث الثالث** فى ان الشبه الذى جعله القايسون من طرق العلة ليس من الامر العلية
اعلم ان الوصف اما ان يناسب الحكم اولا اما الاول فالمناسب كما مر واما الوصف الذى لا يناسب
الحكم فهو ان كان مستلزما للمناسب للحكم سمى شبها وان لم يكن مستلزما سمى طردا وليس
عند المص وعند بعض القايسين لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا ادعى المناسب
متفق على رده ولو كان مناسبا يخرج عن كونه شبها وقيل اجماعا من القايسين وانما سمى
شبها لمشابهة الطردى من حيث انه غير مناسب والمناسب من حيث انه يقتضى ظن العلية
عند القايلين به وقيل ان الشبه هو الوصف الذى لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص كما با
اونسه تاثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم كايجاب الطهارة عن الخبث لا يجوز
الا بالماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلوة فان هذا الوصف لا يناسب
تعيين الماء لكن عرف الشرع اعتبر جنسه القريب هو كتطهير بالماء والذى هو اعم مما يراد للصلوة
وما يراد لمس المصحف والطواف فى الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة
وانما سمى شبها لانه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه فى جنسه
فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره فى ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه

لانا لا نترك الشرع

طهارة م

القريب فى الجنس القريب للحكم مع سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد ذلك الحكم اليه وليس علة
لما تقدم من كون المناسب ليس بعلة فهو اولى ان لم يعرف ذلك فهو الطرد والمردود اتفاقا
البحث الرابع فى الدوران ويسمى الطرد والعكس وهو الاستلزام فى الوجود اى يستلزم من
وجود الوصف وجود الحكم والاستلزام فى العدم اى يلزم من عدمه عدم الحكم ويسمى
الاول الطرد والثانى العكس وقد يقع فى صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكاره التحريم
فيه عدمه اى عدم الاسكار لعدمه اى عدم التحريم فانه لما لم يكن مسكرا فى اول الامر
لم يكن حراما ولما تجدد له وصف الاسكار حرم وقد يقع اى الدوران فى صورتين كالكيل
وتحريم التفاضل والاول اقوى وليس الدوران مطلقا حجة لوجوده اى وجود التلازم المذكور
فى العلة والمعلول المتساويين وفى اجزاء العلة المساوية لها فى العموم والخصوص كفصل
النوع وفى شرايط المعلول المساوى وفى الحد والمحدود وفى المكان والمتمكن وفى الجوهر
والعرض وفى المتضائفين وفى الحركة وفى الزمان وفى احد المعلولين المتساويين مع الاخر
مع انتفاء العلية فى ذلك كله وفاقا وانما كان بعض المدارات لا تفيد ظن العلية من وجب
ان لا يكون شى منها يفيد ظن العلية لان ماهية الدوران ان دلت على العلية فالكل علة والا
لزم الترجيح من غير مرجح وان لم تدل كان الكل غير علة فان قيل دلالته ظنية فجاز
التخلف بدليل خاص لمانع يمنع عنه وذلك لا يقدح فى الدلالة الظنية غاية ما ثمة انه قاطعا
عارض ظنيا فبطل اثره فيعمل به فى غير ذلك الموضع قلنا لا دليل على التخلف والتخلف
لا يصلح معارضا فيلزم علية كل المدارات لوجود الدليل وعدم المعارض فلما لم يكن علة فى الكل
وجب ان لا يكون علة وذلك ظاهر واستدل على ان عدم افادته العلية بان الطرد لا
يفيد العلية والعكس لم يعتبر فى العلل الشرعية لانه لم يعتبر فى العلة ان يلزم من انتفائها
انتفاء المعلول لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا شى منهما دال على العلية والدوران مركب
منهما فلا يفيدها ورد بانه لا يلزم من عدم دلالة كل منهما بانفراده على العلية
عدم دلالة المجموع عليها اذ قد يكون المجموع ما ليس لاجزائه كما فى الحبل المولف من

الشعرات

الشعرات والخبر المتواتر المركب من الاحاد على ان الاتفاق على عدم تاثير وصف الطرد ممنوع
البحث الخامس فى السبر والتقسيم الذى جعلهما القايسون من طرق العلة
وهو اى هذا النوع من الطرق عبارة عن عد اوصاف متعددة فى الاصل صالحة للعلية
فى بادى الراى وتعين بالاستقراء الانحصار اى انحصار ما يصلح للعلية فيها بمعنى ادعاء
عدم وصف اخر صالح فى الاصل وسلب العلية عن كل واحد من تلك الاوصاف الا المدعى علية
واحدا كان او اكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفى والاثبات اولا ثم التحقيق ان
الحصر محل التقسيم والابطال محل السبر وليس طريقا صالحا للعلية الا ان يكون الحصر
وابطال غير المطلوب قطعيين فانه يكون حجة فى العقليات والشرعيات لجواز الاستغناء
اى استغناء الحكم عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى العلة لزم التسلسل فان الحكم
بعلية العلة ح يكون مفتقرا الى اخرى وذلك الحكم ايضا يحتاج الى علة اخرى وهكذا
ولجواز كون العلة غير هذه الاقسام المذكورة التى ادعيتم الحصر فيها او جواز كون
جزء احدها اى احد الاوصاف المذكورة بان يكون احد الاوصاف منقسما الى طبيعتين
احدها علة الحكم والاخرى ليست كذلك او يكون العلة ما يتركب من بعضها اى بعض
تلك الاقسام مثل وصفين منها او ثلثة او كون العلة جميعها اى جميع الاقسام المذكورة
او كون الحكم مشروطا فى الاصل بما ليس اى بشرط ليس موجودا فى الفرع فلا يجب تحقق الحكم
فى الفرع عند تحقق ذلك الوصف ان كان علة او كون الحكم فى الفرع لمانع ومع تطرق
هذه الاحتمالات لم يبق القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف تحقيقا
وبذا يظهر ظاهر واعلم ان الجامع بين الاصل المقيس عليه والفرع المقاس كما يكون باستنباط
الجامع قد يكون بالغاء الفارق بين الاصل والفرع وعدم تاثيره فى الحكم كما يقال
لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما ملغى لانه لا تاثير له فى الحكم فيشترك
الحكم بينهما اى بين الاصل والفرع وقد يبين بعبارة اخرى فيقال الحكم لا بد له من علة
والعلة اما المشترك بين الاصل والفرع او ما به يمتاز الاصل وهو الفارق والثانى

ممنوع م

باطل لانه ملغى فيجب الاول اعني عليته المشترك فيثبت الحكم في الفرع لوجود العلة فيه وهو
اي تبيين الغاء الفارق يسمى الاستدلال في عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط اي مناط
الحكم اما اذا كان الجامع بين الاصل والفرع الوصف المستنبط عن نظر في اثبات الحكم
في الاصل معللا به اي بالوصف المستنبط يسمى تخريج المناط لما ثبات الوصف الذي جعل
علة كالاسكار في المثال المذكور في الفرع يسمى تحقيق المناط سواء عرفت عليته بالنص او
بالاجماع او بالاستنباط وقد وقع الاتفاق على صحة الاحتجاج به اذا علمت العلة بالنص او الاجماع
وانما الخلاف فيما اذا علمت بالاستنباط او الالحاق بتنقيح المناط يرجع الى السبر والتقسيم فالحاقه
باحد الوجوه المذكورة يستلزم ابطاله **الفصل الثالث** في مبطلات العلة العلل اي في الطرق
المبطلة لها عند القايسين الزاعمين كونه علة الحكم وهو خمسة وهي في الحقيقة اعتراضات
على الدليل على العلة وكلها راجع الى منع او معارضة والا لم تسمع لان غرض المستدل اثبات مدعاه
بدليله والالزام وغرض المعترض الحامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعي والاثبات
هو مدعاه والشاهد على الدليل بصلوحه للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم
عليها انما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البينتين وله نقضها فالمعترض هو المدعى
عليه والدافع للدعوى والرفع يكون بهدم واحد الامرين فهدم شهادة الدليل بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة
بما يقاومها بمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبيلين مقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه
بالجواب بل الجواب عنه ما سعى حيث نرجوا بل لا ينبغي ان يجاب وان فرض صحيحا في نفسه
كذا في الشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب وهو العضدي وغيره فيه مباحث المبطل **الاول** النقض وهو نوعان
مع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة في فن النظر واجمالا اي بان يقال لو صحت مقدمات
دليلك وهي جارية في هذه الصورة لثبت الحكم فيها لكنه ليس بثابت ويسمى النقض الاجمالي
وما نحن فيه وهو وجود الوصف المدعى عليته مع عدم الحكم من القسم الثاني على ما لا يخفى
ويسمى تخصيص العلة ايضا مثل ان يقول في وجوب التبييت لو لم يبيت الصيام من الليل

لعرى

لعرى اول الصوم عن النية فلا يصح اذ الصوم هو الامساك في جميع النهار بالقربة المتعلقة بالنية
فقد جعل العراء المذكور علة للبطلان فينتقض هذا التعليل بصوم التطوع فانه يصح بالنية
قبل الزوال وان عرى اوله عن النية فقد تخلف البطلان عنه وقد اختلف في كونه قادحا
فقيل يمنع من علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وقيل لا يمنع مطلقا
وقيل يمنع في العلة المستنبطة كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه
عنه لمانع الابوة دون المنصوصة وهذا هو الاقرب اما منعه في المستنبطة على تقدير
التسليم اي تسليم افادتها العلية فلان علة الحكم التي هي الوصف ان اعتبر فيها انتفاء المعارض
لم يكن الى العلة قبله اي قبل انتفاء المعارض علة تامة بل يكون جز العلة والجزء الاخر
انتفاء المعارض وان لم يعتبر فيها انتفاء المعارض وجد الحكم معه اي مع المعارض لعدم
جميع صور وجود العلة فلا يكون اي المعارض معارضا وقد فرض انه معارض واما عدمه
منعه في المنصوصة فانها كاللفظ العام في دلالته على افراده ولان نسبة العام الى الافراد
كنسبة العلة الى الموارد فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة
للتحريم وكما ان تخصيص العام لا يقدح في كونه حجة فكذا النقض في العلية الوصف فجاز تخصيصها
اي تخصيص العلة المنصوصة بتخلف الحكم عنها في بعض موارد وجودها ولا يقدح في
كونها علة في البعض الاخر وجوابه اي طريق رفع النقض لان النقض وجود الوصف
بدون الحكم فدفعه تارة بمنع وجود الوصف في مادة التخلف وتارة بمنع عدم تحقق الحكم
فجواب النقض احد الامرين اما بمنع وجودها اي وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد
من القيود المعتبرة في العلة وليس للمعترض ح اي حين منع وجود العلة الاستدلال على
وجودها اي وجود العلة والقيد اذا منع المستدل وجودها في النقض لانتفاء قيد
معتبر فيها اي في صورة النقض لانه اي الاستدلال على وجود الوصف كان انتقالا
عن الاعتراض على علية الوصف الى مسئلة اخرى هي الدليل على وجوده وهو غصب وقيل
له اي للمعترض ذلك اي الاستدلال على وجودها فيه لان النقض يقع وفاقا وهو لم يكن

ابثات الوصف ومن تخلف الحكم عنه واثبات مقدمة المطلوب ليس بنقض كذا قال العبري ويقرب
منه ما اشار اليه في شرح العضدي من انه متمكن في ابطال دليل الخصم فيتمكن من متمماته وهو
اثبات الوصف منها وقيل ان كان يعين الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فليس له ذلك
لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة والا فله ذلك لانه يكون متمما
للمطلوب لا انتقالا الى مطلوب اخر قال العلامة الزركشي اقول لو استدعاء المستدل على الوصف
والمعترض وجوده في صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها
دليل واضح على ان اثبات المعترض وجوده تتميم للنقض لا انتقال وان كان حكما شرعيا
وقيل لا يسمع اصلا ما دام له طريق في القدح اولى من النقض والاجابة وذلك لان
النقض والانتقال انما ينفيان لم يستحسنا فلا يمكن ان اذا وجد الاحسن والاولى
نحوها واما بمنع اي جواب النقض بمنع عدم الحكم اي دعوى ثبوته في محل النقض ان كان انتفاء
الحكم من محل النقض مذهبا للمعترض خاصة اي مخلوف بالدليل الذي ذكره المستدل في المسئلة
فلو ساعده اي المعترض المستدل على انتفائه اي الحكم عن الصورة المذكورة بان كان مذهبا له اي
للمستدل او مذهبا لهما لم يتم الجواب فتوجه النقض لا محالة بان يقول المعترض الحكم غير ثابت
فيها اتفاقا منا ومنك ولا يسمع من المستدل الدفع لانه خلاف مذهبه وهذا وقيل ان كان
التخلف لمانع لم يقدح النقض في العلية مطلقا والا قدح مطلقا واختاره المص وكان رجوعه
عما قرره سابقا فقال الاقرب ان تخلف الحكم لا لمانع يقدح في عليتها سواء كانت منصوصة
او مستنبطة لان العلة مستلزمة لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها
خالية عن الموانع فاذا لم يثبت الاستلزام المذكور فان وجدت مع تعلق الحكم في بعض الصور
فان كان اي عدم الثبوت لا لمانع فهو اي الثبوت لمانع هو ذلك الاثر وان كان عدم الثبوت
لا لامر قدح في العلية لانه يدل على الظن ح اي ان عدم الثبوت لعدم المقتضي وعلى هذا يمكن
جواب النقض بطريق ثالث هو اظهار النقض في محل لمانع فلا يكون التخلف مانعا من العلية
مثال ان يقال يحرم اكل الشيء الفلاني قياسا على اكل الميتة بجامع ترك النفس عن التقذر

فينقض

فينقض حال المخمصة لوجود العلة مع تخلف الحرمة فيدفع بان التخلف هناك لما هو وجود
دفع هلاك النفس اما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف اي اوصاف العلة وعدم تأثير
الباقي ولهذا سمي مكسورا وانما يرد على الوصف المركب من جزئين احدهما ملغى والاخر منقوض فانه
لا يقدح في العلة ولو قدح لكان في الحقيقة قدحا في تمام العلة بعد التأثير في جزئها بالنقض
كما لو قلنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كالو قال بعتك عبدا
فيقول المعترض ينتقض ذلك بما لو تزوج امرأة لم يرها فلم يشتمل النقض على المبيع بل حذف ونقض
الباقي وهو مجهول الصفة فان بين المعترض عدم تأثير الوصف الاخر الذي دفع الاحتراز به
عن النقض وهو في المثال كونه مبيعا في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الباقي تم النقض و
المستدل ح اي ان بقي مصرحا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التأثير لا بالنقض وان ترك الكلام
على التعليل بالوصف المنقوض بطل التعليل بالنقض لكونه ح واردا على جميع العلة لا يقال الحذف
وان لم يؤثر بنفسه ولا مع ضمه الغرض لكن يمكن اخذه في التعليل ليحترز به عن النقض لانا نقول
فائدة الاحتراز به تتوقف على كونه من جزء العلة حتى لو لم يكن جزءا لكانت العلة ما عداه
فالنقض ح يكون واردا عليها وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض
وهو دور كذا في النهاية والا اي وان لم يكن يبين عدم تأثير الوصف الملغى لم يتم النقض لانه
يندفع بمجرد ذكره اي ذكر الوصف وهو في المثال كونه مبيعا لوقوع التعليل بالمجموع من كونه
مبيعا مجهولا لا بمجرد جهالة الصفة والمنكوحة ليست مبيعة فابطال التعليل ببعض اوصاف
العلة ليس ابطالا لها واما الكسر فهو نقض يرد على الحكمة المقصودة من الحكم وهو يحصل بوجود ها
اي وجود الحكمة في بعض الصور مع تخلف الحكم فيه فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو استدل
على قصر الصلاة للعاصي بسفره بانه مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي وبين المناسبة بالرخصة
بالمشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة منقوضة فانها موجودة مع عدم وجود الحكم
كالمشقة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر وهو اي الكسر غير وارد عند الاكثرين لان
الحكم منوط اي معلل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها فان

الحكم والمصالح امور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف بالاشخاص والاحوال والازمان فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وما هذا شانه فلا صواب الشارع رده الى المضان الظاهرة الجلية دفعا للحرج المنفي بالاية والرواية وجوابه ح ح اما انه منضبط بنفسه كالمشقة المشقة والمضرة انه منضبط عرفا واما بضبط بوصف كالمشقة ضبطت بالسفر والزجر بالحد ود

البحث الثاني في امرين هما عدم التاثير اى تاثير الوصف الذى جعل علة الحكم وعدم العكس وهو اى عدم التاثير بقاء الحكم بعد ذهاب ما فرض علة له لذلك الحكم كالوقيل في منع بيع الغايب مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فيقول المعترض ما جعلته علة الصحة وهو عدم الروية لا تاثير له فيه لبقاء الحكم وهو عدم الصحة مع انتفائه فيما اذا صار مرئيا ولم يكن مقدور التسليم وهو اى عدم التاثير يدل على نفى علية الوصف المذكور لان بقاء الحكم بعد عدمه اى عدم الوصف بعد وجوده اى وجود الحكم اى وجود الوصف يوجب استغناؤه اى استغناء الحكم عنه اى عن الوصف فلا يكون الوصف علة اذ المستغنى عن الشيء يستحيل ان يكون معللا به وهذا انما يتم لو منعنا من تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مختلفتين اما اذا لم نمنع فلا يقدح بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده لجواز حصوله بعلة اخرى والحق عدم المنع لان التعليل الشرعية معرفات كامر ولا يمتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد وانما لم يكتف في الاستغناء المذكور ببقاء الحكم بعد عدمه ليجرى على مذهب المتكلمين القائلين بان الباقي مستغن عن المؤثر فضم اليه القيد الاخر واما عدم العكس فهو عبارة عن ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة غير العلة الاولى كما يقال في منع تقديم اذان الصبح على الوقت الصبح لا يقصر في السفر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيعترض بان القصر لمنع تقديم الاذان لانه لو كان علة لما ثبت الحكم وهو منع التقديم بدونه لكنه ثابت فيما قصر من الصلوات من الظهر والعصر وانما سمى هذا عكسا لما ذكره المحقق قوبادا العكس في الاصل عدم المعلول لعدم العلة فعدم العكس ان لا ينعدم لانعدامها فيكون ثابتا بعلة اخرى لابقاء الحكم فتسميته عدم التاثير بعدم العكس ايضا لان الحكم عند

لم ينعدم

لم ينعدم لانعدامها فيكون ثابتا بعلة اخرى لابقاء الحكم فتسميته عدم التاثير بعدم العكس ايضا لان الحكم ثمة لم ينعدم بانعدامها حين بقى بعدها والها الا انا نقول لا خفاء ان الاصطلاح بجعلها ذا انا سب اصطلاحا متفقا مشهورا كان اقرب الى القبول واحسن مما لم يناسبه وما ذكروه المصنف لاصطلاح الحكم فطرد العلة وعكسها وما ذكرتم بقولكم ضعيف لان تلك المناسبة انما هي لترجيح وضع اسم عدم العكس لهذا المعنى على وضع اسم العكس لا الصحة على اطلاق عدم العكس على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة والا لاصبح عدم المطابقة اى عدم العكس عن شرط كون الوصف علة فلا يقدح في العلية لامكان تعليل الحكمين المتساويين بالوصفين المختلفين اذا اتفقا نوعا واختلف المحل وذلك ظاهر بل هو متفق عليه كاباحة وطى الزوجة بالعقد والمملوكة بالملك اما مع اتحاد المحل فالاقرب التفصيل وهو جوازه ايضا كما في اتحاد المحل في العلل المنصوصة كالايلاء والظهار واللعان فان الشارع نص على كل منها بحرمة الوطى وهي واحد نوعا ويقتل العمد والعدد في الردة فانه نص على كل منها علة لاباحة القتل وهي ايضا واحد نوعا لانها اى العلل المنصوصة معرفة للاحكام او باعث فجاز تعدد العكس فيها كقتل المرتد الزاني وجوب وضوء اللامس المحدث ولم يجز في المستنبط لان الحكم فيها انما يستند الى ما ظن ثبوته لاجله فيمتنع التعليل بمختلفين لان ظن ثبوت الحكم لاحد الوصفين يصرفه عن ثبوته للوصف الاخر وعن ثبوته للمجموع فلا يكون العلة الا واحدا ثم ان المذكور في النهاية ان عدم التاثير اربعة اقسام الاول ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف الثاني ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف اخر ويسمى عدم التاثير في الاصل الثالث ان يظهر عدم تاثير قيد فيه وهو ان يذكر في الوصف المعلل به الحكم وصفا لا تاثير له فيه ويسمى عدم التاثير في الحكم الرابع ان لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في جميع صور النزاع ويسمى عدم التاثير في محل النزاع والمص هنا خص اسم عدم التاثير بالقسم الثاني منه وسمى الاول عدم العكس مع تغيرها ولم يذكر القسمين الباقيين لان الثالث كالاول في الحكم والرابع كالثاني

البحث الثالث من مباحث الطرق المبطلة القلب هو تعليق نقيض الحكم اى حكم المستدل

على تلك العلة التى ربط المستدل عليها حكمه اعنى الوصف الذى جعله المستدل علة في قياسه مع اشتراط اتحاد الاصل اى اصل الحكمين وانما شرط اتحاد الاصل لان الغالب لو رد الحكم المخالف الى اصل آخر كان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان كان بغير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم مثاله يقال ثبت هذا الحكم وهو خلاف حكمه في الاصل لعلتك فيثبت بها في الفرع ايضا فلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بها للوفاق على عدم اجتماعهما في الفرع كذا قاله في النهاية وقال العبرى لا حاجة الى الاحتجاج على الاشتراط المذكور لان الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج الى الاحتجاج وفيه نظر اذ الاحتجاج بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح وقد انكره اى انكر القلب جماعة من الاصوليين لان الحكمين يعني الحكم الذى علقه القالب على القياس والحكم الذى ادعاه القايس اولا ان امكن اجتماعهما بان كانا غير متنافيين لم يقدح في العلة لامكان تاثيرها في شيئين ولا استحالة في كون العلة الواحدة علة لحكمين غير متنافيين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لا تقدر لانا فرطنا وحدته وجوابه اى جواز القلب اخر هو لامكان تنافيهما اى تنافي الحكمين في الفرع دون الاصل اذ تنافيهما ليس لذاتيهما فلا يمتنع اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لاختلاف الفرع فانه قد يستحيل اجتماعهما فيه الدليل منفك وهو اى القلب في الحقيقة معارضة اى كالمعارضة فان كلا منهما يثبت خلاف ما اثبته المستدل الا في شيئين الاول انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات والثاني فلا يمكن فيه منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما اى اصل المستدل والقالب وكذا فرعهما واحد كما عرفت بخلاف سائر المعارضات فانه يمكن فيها ذلك التفاوت كذا في النهاية وحاصله ان التفاوت في المعارضة غير واجب فجاز ان يتقاعد ما ذكره من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع لكن عنده وصفا اخر يقتضي خلافه قياسا على الاصل الفلاني بخلاف القلب فانه يجب اتحاد الاصل والعلة كما مر لكن المستدل منع حكم القالب في الاصل وله قدح تاثير

العلة

العلة فيه بالنقض في قلب قلبه اى قلب المستدل قلب القالب الا لم ينافض اى القلب الحكم الذى في القياس الاول لان قلب القالب لاصل قياسه من القلب كذا القدح في التاثير او القول بالموجب وعلى هذا يكون المعارضة لعرفه فوجد ولهذا اجمل المعارضة على القلب تحوزا وهو المصرح به في كتبهم وربما يظهر من عبارة المنهاج ان المعارضة يجب فيها التغاير وفيه القلب الاتحاد فتامل ثم ان القالب قد يكون لاثبات مذهبه اى مذهب نفسه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم هو لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب مجتمعان في الاصل وهو الوقوف بعرفة متنافيان في الفرع اعني الاعتكاف وعدم اشتراط الصوم الذى اثبته مذهب نفسه وبفى مذهب المستدل ايضا وقد يكون اى القلب لابطال مذهب خصمه وهو المستدل اما صريحا كقول الحنفي في المسح هو ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم اى اسم المسح كالوجه اى كالغسل فانه لا يكتفى ثمة باقل ما يطلق عليه اسم الغسل فيقول المعترض في القلب المسح ركن منه فلا يقدر بالربع كالوجه فيبطل المسح بالربع مذهب المستدل فيبطل القالب صريحا وعدم التقدير بالربع وان لم ينافه عدم الاكتفاء بالاقل بالذات لاجتماعهما في الاصل الذى هو الوجه الا انهما متنافيان في الفرع الذى هو المسح لعارض الاتفاق على منع خلو الوجوب عن الربع والاقل لعدم وجوب الاستيعاب فان قلت هذا مع الاول واحد اذ الاول ايضا ابطال المذهب المستدل صريحا قلت ههنا يبطل مذهب المستدل صريحا مطلقا كما يشعر به العبارة وهو اعم من ان يكون مثبتا لمذهب نفسه او لا بخلاف الاول الظاهر انهما متداخلان لاعتبارين فيصلح ان يكون المثال الواحد مثالا لهما لكن بالاعتبارين فيكون مسئلة الاعتكاف من هذا القسم باحد الاعتبارين ولا ينافي التمثيل به في القسم الاول بالاعتبار الاخر وما اجيب به من ان هذا القسم هو ما ينفي المستدل صريحا ولا يكون ذلك النفي نفس مذهب القالب كعدم تقدير المسح بالربع فانه ليس مذهبا للمعترض بعينه بخلاف القسم الاول فيفا لعلية لا انسلم ان مذهب المستدل

ليس منصبا للقالب كيف و مذهبه الاكتفاء بالاقل مثلا و عدم التقدير بالربع من لوازم مذهبه
والمتمذهب بالمذهب ملتزم لمذهبه باللازم اللهم الا ان يقصد المذهب على ما يصلح لما ذكره تامل
واما بذكر ملا بطال مذهب خصمه ضمنا بان يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم منه
نفي مذهبه كما يقال في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول
المعترض انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فهذان الحكمان غير متنافيين
في الاصل لانه اجتمع في النكاح جهل العوض وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع
والمعترض لم يصرح بابطال مذهب الاصل لانه اجتمع في النكاح جهل العوض وعدم
الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع والمعترض لم يصرح بابطال مذهب المستدل في الفرع
بالصحة بل بطريق الالتزام فان القائل بالصحة قائل بخيار الرؤية فالخيار لازم الصحة
فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد خيار البيع فانه اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
ومما ينفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو ان يكون في الاصل حكمان احدهما منفي
من الفرع والثاني مختلف فيه كالمختار فانه في نفاد الاقرار بالطلاق
المنفي في المكره وفاقا ووقوع الطلاق بالايقاع المختلف فيه في الفرع وهو المكره كان
اثبت المستدل الحكم المختلف فيه في الفرع بقياسه على الاصل كقولهم المكره مكلف مالك
للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول القالب المكره مكلف مالك للطلاق فيستوي ايقاعه
له وما قوله به كالمختار واذا سوي بينهما فاما ان يكون في الثبوت وهو باطل وفاقا
او في الانتفاء وهو المطلوب وانما سمي بذلك لان مساواة الحكمين في الاصل انما
في الثبوت وما اثبته القالب في الفرع انما هو في الانتفاء فكانه يدل على تلك المساواة بعدم
والتبديل وقد يسمى قلبا ولانه قلب دليل المستدل لاثبات المساواة في الفرع تامل
البحث الرابع القول بالموجب اي بموجب العلة وهو تسليم مقتضى الدليل اي ما يلزم
من دليل المستدل علة مع بقاء النزاع وحاصله دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع
واقسامه اي اقسام القول بالموجب ثلاثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه

محل النزاع بان يتوهم الدليل عليه او يستنتج ملزومه كذلك ولا يكون كذلك كما اذا قال
اي المستدل في مسئلة المثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالقتل بالمحرق
فيقول المعترض اقول بموجبه لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل
ولا يلزم منها وجوب القصاص الثاني ان يستنتج اي المستدل ابطال ما يتوهم انه
ماخذ الخصم ومبنى مذهبه في المسئلة وهو يقول لا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه
فانه ليس ماخذ مذهبه مثل ان يقال في المسئلة المتقدمة التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اي المعترض اقول بموجبه ولا يلزم من انتفاء جميع الموانع
ووجود جميع الشرائط ووجود المقتضي فلا يلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعا
من وجوب القصاص ابطال انتفاء وجوبه لانه وحده ليس بماخذي في المنع وقد اختلف
ان المعترض اذا قال هذا ليس ماخذي هل يكفي ذلك من غير ان يبين ما هو الماخذ لا نفس
الجواب ان يكون ماخذه ذلك لكنه لعناد والصحيح انه قد يصدق في ذلك لانه اعرف بمذهبه
ومذهب امامه كما قال البحث الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة في قياس
قياس الضمير مثل ان يقول في الوضوء الا كل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل قوله الوضوء قربة
فيقول المعترض اقول بموجبه واتبع من ايجاب النية في الوضوء هذا اذا سكت عن الصغرى واما
اذا ذكرت فلا يرد الا المنع لكون الوضوء قربة وليس قولا بالوجوب فان الجدليون في القول
بالموجب انقطاع احد الطرفين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او المبطل مذهب الخصم
والصغرى حقا انقطع المعترض والا انقطع المستدل **البحث الخامس** من المبطلات الفرق
وقد فسر بثلاث تفسيرات على ما يظهر من تصريح بعضهم ومن كلام المصنف في المنهاج فقيل
انه ابدا خصوصية في الاصل تصلح ان تكون علة للحكم مغايرة لما علل به المستدل
فتكون معارضة في الاصل وقيل ابداء ما يقتضي نقيض الحكم المستدل عليه اما بنص او اجماع
او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد من تحققه وكونه مانعا من ثبوت الحكم او كون الوصف
المفقود شرطا على سبيل اثبات المستدل علية الوصف المعلل به الحكم من التاثير او الاستنباط

فيكون معارضة في الفرع وقيل هو مجموع المعارضتين حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا
ولهذا قيل انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين الاسئلة المختلفة ومن قال بقبوله
اختلف في كونه سؤالا واحدا او سؤالين وقيل انه ليس سؤال الفرق وانما هو عبارة
عن بيان معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى
بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وبه يسقط الجمع بينهما قال في النهاية وجوابه
على كل التقادير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وفي شرح العضدي الفرق
ابداء خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يعترض لعدمها في الفرع فتكون معارضة
في الاصل او ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يعترض لعدمها في الاصل فتكون
معارضة في الفرع وقيل لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في
الاصل فيكون مجموع المعارضتين قال التفتازاني في بيان معارضة الاصل
ان المستدل ادعى علية المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد الا في الفرع وهذا
ظاهر وانما الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن
الشيء في قوة المقتضي لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته
المستدل ونسبه الى اصل لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع ولا يخفى انه انما
يحتاج الى هذا التكلف للمحافظة على ما يشير اليه كلام العضدي من ان المعارضة في الفرع
انما تكون بابداء وصف يقتضي نقيض الحكم واما على ما ذكرنا في تفسيرها وهو المنقول
عن الاحكام فظاهر ايضا ثم قال انما تعرض المعترض لانتفاء الشرط او عدم المانع في
الاصل ليظهر كون الفرق هو مجموع المعارضتين اما الاول فلان ابداء الخصوصية
التي هي شرط في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه
واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان
العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الاصل
ابداء علة اخرى لا توجد في الفرع ولا يتوهم ان تحقق المعارضتين انما هو على تقدير ابداء

خصوصية في الاصل مع شرط التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع مانع
مع التعرض لعدمها في الاصل لان ذلك غلط اما اولا فلانه لم يقل احد يكون الفرق
عبارة عن مجموع الخصوصيتين واما ثانيا فلانه لا حاجة ح الى التعرض المذكور لتحقق
المعارضتين بدونه وهو لقوي انتهى وهو اي الفرق على التفسير الاول والثالث مبني على جواز
تعليل الحكم الواحد في المحل الواحد بعلتين فمن منعه توجه عليه واثر في منع علية المشترك
لان حكم الاصل انما علل بما يخص به لا بعلل بالمشترك والا لزم التعليل بالعلتين وهو باطل
على ذلك التقدير ومن جوزه فلا يتوجه عليه ولا يؤثر في منع العلية اذ التعليل بالمختص ح
لا ينافي التعليل بالمشترك بين الاصل والفرع لجواز التعليل بالعلل المختلفة واما
على التفسير الثاني فلا يتوقف على جوازه ولا على عدمه وذلك ظاهر لانه مبني على جعل النقض
قادحا مع المانع في العلية فمن قال به اثر في العلية اعني علية المشترك اذ العلية عنده ما
تستلزم الحكم والمشترك مع المانع لم يستلزمه واما من منعه قال لا يكون قادحا فلا يتوجه
عليه ولا يؤثر في منع العلية عنده لان اللازم ح ليس الا تخلف الحكم لمانع وهو لا يبطل
العلية وقد بينا جوازه اي جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين في العلل المنصوصة
فيما سبق كالقتل بالردة والزنا وثبوت الولاية على الصغير المجنون وتحريم الوطء المرضعة
وذلك كثير في الاحكام دون العلل المستنبطة والقول في الاعتذار عن ذلك بتعدد الاحكام اي
يكون لكل علة حكم معا ثر للاخرى فاباحة القتل بالردة مغاير لاباحته بالزنا وهما
مغايران لاباحته بالمحاربة وهكذا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني زالت اباحة قتله
بالردة دون قتل الزنا والحوالة بالجزاء في الاعتذار بالحوالة على السابق يعني ان العلل لا
تجتمع بعضها بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم هو السابق منها
خاصة بعد اللاحق وكذا القول بالحوالة على المشترك يعني ان المؤثر هو ذلك المشترك
بين العلل دون خصوصية كل واحد منها او ان استقلال كل واحد منها بالعلية مشروط
بانفراده فاذا اقترن مع احدها زال ذلك الاستقلال فالمؤثر هو مجموع كل واحد

جزء العلة ضعيف بالرفع خبر قوله اى كل واحد من الاعتذارات ضعيف فالاول لان ابطال الجنون فى الشخص الواحد شئ واحد وليس هو ذا جهتين بحيث يحل احدها ويحرم بالاخرى ونكن ابطل بالاسلام ليس هو الحد بل كونه معللا بالردة والثانى لان السابق ينفى الغرض المذكور لغرض الاقتران اى اقتران العلتين واجتماعهما بعد واحد ففرض سبق احدهما ينافيه والثالث لانه خلاف الاجماع ايضا والبداشا بقوله والمشترك باطل لان كل واحد خصوصه علة بالامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له اى للاجماع والرابع لان الاجماع ثابت على كل واحد من المذكورات علة مستقلة من غير شرط اى من غير الشرط الذى ادعيتموه هو اشتراط عدم غيره واشتريات الحصر للعقلى فى اعداد الاشولة والاعترامن عن ظاهره هى هم للاصطلاح وللواضعة فيه مدخل فى حصرها بخمسة وعشرين فللنقض كما سيجئ بيانه **الفصل الرابع** فى شرايط الاركان اى اركان القياس الذى تقدم ذكرها وفيه مباحث **الاول** فى شرايط الاصل وهى امور الاول يشترط فى الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به اى بالاصل فى ثبوت مثل الحكم فى الفرع فرع ثبوته اى ثبوت الحكم فيه اى فى الاصل والثانى ان يكون حكمه اى حكم الاصل شرعيا بناء على انه لا يجوز القياس فى القضايا العقلية واللغوية اولان البحث فى القياس الشرعى لا العقلى اما عند الاشاعرة فظاهر واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم فى الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا وهو اى هنالك طعن لانه وان كان فى القياس الشرعى لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية واستناد وجود العلة فى الفرع الى السمع فيكون القياس سمعيا وان كان الحكم فى الاصل عقليا والثالث ثبوت حكم الاصل بدليل غير عندنا وكونه شرعيا عند الاشاعرة لان الاحكام الشرعية لا بد لها مما يدل عليها لامتناع تكليف ما لا يطاق وانما اشترطوا كونه شرعيا لان العقل لا مجال له فى الشرعيات عندهم والرابع ان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لو كان منسوخا لم يبق الجامع معتبرا مع الاجماع على كونه معتبرا فى نظر الشارع ودحهم انما تعدى

بالعتبار الشارع

باعتبار الشارع الوصف الجامع فى الاصل حيث اثبت الحكم به فلما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا فى نظر الشارع فلا يتعدى الحكم اذ لم يبق الاستلزام الذى كان ذلك للثبوت لا يقال يفهم الثبوت فى الجملة لانا نقول المراد اشتراط ثبوته حال القياس اذ الظاهر من كون الشئ شرطا لاخر وجوب تحقق حالها بتحقق الاخر كذا افاد المدقق المحشى وقال الشارح وفيه نظر حاصله ان اعتبار الشارع لذلك الحكم قبل النسخ يكفى فى صدق كونه معتبرا فى صلاحيته لترتب الحكم فى الفرع عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع والخامس ان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة مع ثبوته بالقياس ان اتحدت بان كانت العلة بين الاصل واصل الاصل هى العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكيل مطعوم فيكون ربويا كالارز فانه ربوى لتلك العلة كالشعير فالتوسط اى توسط الاصل بين اصله وفرعه عبث لانه تطويل بلا طائل والا وان لم تتحد بان اختلفا كما يقال الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح كالرتق ينفسخ به النكاح لانه تفويت للاستمتاع كالجب فان العلة الجامعة بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيبا يفوت الاستمتاع لزم التعليل بالمنافى وهذا العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه اعنى العيب وتفويت الاستمتاع بالنسبة الى الاصل البعيد وهو الرتق فالفرع المتنازع فيه وهو كون الجذام موجبا للفسخ فان كلا من العلتين تقتضى ان يكون معرفة الحكم اوباعثة عليه مستقلة من دون الاخرى كما انها مستقلة بالنسبة الى الحكم اصله والحاصل ان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كان القياس الثانى باطلا لعدم وجود العلة الجامعة بين الرتق والجذام فلا يمكن اثبات الحكم وهو الانفساخ فيه مثاله اى جامع للصورتين اعنى اتحاد العلة فيهما وعدمه نقول فى الوضوء عبادة فيشترط فيه النية كالتيمم ثم نقول لانه عبادة كالصلوة فتتحد العلة او نقول او لانه طهارة كالتيمم ثم نقول انه عبادة كالصلوة ثم تختلف والسادس ان لا يكون

دليل حكم الاصل متناولا للفرع والا اى لو تناول لزوم الترجيح من غير مرجح اى ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس وهو محال بل يكون اثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل لا بالقياس فيضيع القياس مثاله ان نقول فى الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمتنع فى البر فيقول قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام تناول الذرة كما يتناول البر وقد يجاب بانه يجوز ان تكون دلالته عليه اقوى فيكون بالاصالة اولى وبان تعاضد الادلة مما يقوى بالظن وقد كثر فى كتب الفقه اثبات الحكم الواحد بانواع الادلة والبداشا والمص فى النهاية والسابع ان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اى يكون الحكم فى الاصل معللا بوصف معين ظاهر متميز عن اخر تميزا نوعيا او نحوه اما عندنا فبالنص خاصة واما عند القائلين به مطلقا اى بالنص وبالاستنباط لان رد الفرع اليه اى الى حكم الاصل انما يصح بذلك وبدونه لا يثبت ذلك فانه لو ابهم وقيل وجبت المذكورة فى الحلى قياسا على المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه لم يمكن الحاق الفرع فيه والثامن ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه اى التيمم ثبت بعد الهجرة فلا يجوز قياس الوضوء عليه فى اشتراط النية اذ يلزم من تقدم الفرع ان لا يثبت بالاصل لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر اذ يجوز توارد الادلة وهو جائز بل واقع والحق ما ذكره المص فى غيره من انه انما يشترط ذلك اذا لم يوجد دليل على حكم الفرع سوى القياس اذ لو تاخر حينئذ كان حكم الفرع قبل حكم الاصل ثابتا من غير دليل وهو باطل لافضائه الى التكليف بما لا يطاق والتاسع ان لا يكون معدولا به اى بحكمه عن سنن القياس يعنى لا يكون حكم الاصل مخالفا لحكم الاصول من الكتاب والسنة وغيرها كشهادة خزيمة وحده فلا يجوز جعلها اصلا فى جواز الحكم بعدل واحد عليها او كالعرايا اذ لا فيس جواز العنب عليها وتقدير الركعات اى كتقدير الركعات اى عددها

وتقدير

وتقدير الحدود وتقدير الكفارات وكاليمين فى القسامة وضرب الدية على العاقلة فانه فى جميع ذلك لا يجوز جعل شئ منها اصلا وجوز الكرخى بشرط احد امور ثلثة اما تنصيص اما تنصيص الشارع على او الاجماع على تعليل حكم الاصل سواء اختلفوا فى علة الحكم او لم يختلفوا او موافقة القياس على اصول اخر غير الاصول التى خالفها ذكر المص فى النهاية والوجه ان الوارد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه لانه المراد بالاصل فى هذا الموضع فساوى القياس عليه القياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين اما اذا كان غير مقطوع به فان لم تكن علته منصوصة وكان القياس عليه اقوى من القياس على الاصول فالقياس على الاصول اقوى من العكس لان طريقها معلوم وطريقه مظنون وان كانت منصوصة استوى القياسان لان القياس على الاصول مختص بان طريق حكمه معلوم دون طريق علته وهذا القياس بالعكس اذ طريق حكمه مظنون فلكل منهما رجحان على الاخر من وجه فيتساويان والعاشر ان لا يكون اى الحكم الاصل ذا قياس مركب وهو اى القياس المركب ان يتفق الخصمان خاصة دون الامة على حكم الاصل فيستغنى المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل لذلك ولا يكون حكم الاصل منصوصا عليه ولا مجمعا عليه وهو اما مركب الاصل او الوصف فان اختلف الخصمان فى وجودها اى وجود العلة فى الاصل فهو مركب الوصف فالمستدل ثبت وجودها والخصم يمنعه وان اختلفا فى عليتها فهو مركب الاصل مثاله كما تقول فى مسئلة قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل وهو المكاتب غير متفق عليه بين الامة ولا منصوص عليه وانما اتفق عليه الشافعى وابو حنيفة فى العلية فالحنفى يقول العلة فى منع القصاص للمكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث لاحتمال ان يعجز عبد العجز عن اداء الحكم النجوم فيستحق السيد وان يصرح بادائها فيستحق الورثة لا العبودية اذ جهالة المستحق لم تثبت فى العبد فان سلمت هذه العلة بطل الحاق

العبديه في الحكم لعدم مشاركته له في العله والا اي وان لم نسلم العلة التي كورة منعت الحكم في الاصل ونقول يقتل المكاتب لعدم المانع لانه انما يثبت عندي بناء على صحة العلة وهي مدرك اثباته ولا محذور على من نفي الحكم لانتفاء علته اذ لم يلزم مخالفة نص ولا اجماع فلا ينفك اي القياس عن عدم العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت العلة كونه عبدا على التقديرين فلا يتم القياس ومثاله الاول

وهو مركب الوصف كما نقول في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي نمنع وجود التعليق الذي هو علة في الاصل بل هو تنجيز فان صح المنع بطل الاتحاد والا اي وان لم يصح منعه الحكم في الاصل وقلت بصحته في الفرع ولا محذور في المنع لعدم النص والاجماع فلا يتم القياس لانه اي القياس لا ينفك عن

منع الحكم كما اذا كان التعليق ثابتا في الاصل او منع العلة اي علة الاصل كما لو لم يكن ثابتا فيه هذا ظاهر عبارة الكتاب الشرح وكلام المصنف فيه وبه صرح بعضهم ويمكن حمل الضمير في قوله ينفك في الموضعين على الخصم ولا خفاء في ان منع الاصل لم اوفق لذلك لكن عدم العلة اوفق بما ذكره فتامل وسمي هذا النوع قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل واعترض الامدي بانه لو كان علة التسمية ذلك لاطرد في كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او متفقا عليه بين الامة ورده المصنف بعدم وجوب اطراد الاسم باطراد علته تامل وقال الابهري سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها وانما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة الاصل واما مركب الوصف فسمي بذلك لانه مركب في نفس الوصف الجامع في الشرح العضدي الى انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس اخر

بالمكاتب فقد اجتمع قياسهما وهو معنى تركيب القياس وذلك انهما اتفقا على ان الحر لا يقتل وانما اختلفا في ان العلة كونه عبدا او جهالة المستحق وكذا اتفقا على عدم الصحة في هند التي تزوجها طالق وانما اختلفا في ان العلة كونه تعليقا او تنجيزا فتدبر

البحث الثالث في شرائط الفرع الاول يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد المساواة فيه اما في عينها اي عين العلة كالشدة المطربة في الخمر كما اذا قيس النبيذ عليه لجامع الشدة فانها بعينها موجودة في النبيذ او في جنسها كالجناية في قياس قصاص الاطراف على قصاص القتل فان الجامع هو الجناية المشتركة بين القتل والقطع فان جنس الجناية هو جنس الاتلاف النفس والاطراف وهو الذي قصد الاتحاد فيه فيكفي نحو ذلك ولا يجب ان تكون الجناية في القتل بعينها هي الجناية في الاطراف ومساوية لها في الحقيقة وذلك لان المقصود تعدية حكم الاصل الى الفرع للاشتراك في العلة واحد الامرين محققه واما اذا لم يكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بجنسها فلا اشتراك والثاني ان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل فيما يقصد المساواة فيه اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد اذ قيس الاول على الثاني فان الحكم في الفرع الحكم بعينه هو القتل او مساويا له في جنسه كاثبات ولاية النكاح على الصغيرة قياسا على اثبات ولاية المال عليها فان المشترك بينهما هو جنس الولاية فان ولاية النكاح من جنس ولاية المال فانها سبب نفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين واما ان اختلف الحكم لم يصح والثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه لا اثباتا ولا انتفاء القياس ولا نفيا والا لم يجز القياس والرابع ان لا يكون متقدما على حكم الاصل وقد مر بيانه ولذا لم يذكر

البحث الثالث في شرائط العلة اي علة الاصل ويعني بها ما يعلل الحكم في الاصل وهي امور الاول لشرط ان يكون اي العلة بمعنى الباعث لا امارة مجردة بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لانها لو كانت مجردا امارة يعني بمجرد علامة

وصفا طرديا لا مناسبا ولا شبهيا له في شرع الحكم لزم الدور لانها متفرع على حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت لم امارة مجردة خالية من الحكمة لا فائدة لها سوا تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عليها وهو دور وقال الشارح وفيه نظر لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور وهذا غير جيد لان العلة اذا كانت امارة لحكم الاصل معرفة له كان المتفرع عليها حكم الاصل وايضا لو كانت معرفة لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انها غير باعث لم يكن الاصل مدخل في الفرع نعم يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يتفرع حكم الاصل عليها بناء على انها معرفة لكنها لا تتفرع على حكم الاصل بل يكون منصوصة او مجمعا عليها وربما قيل في دفعه بان كونها مما تعرف الحكم لا يتصور الا اذا كانت مستنبطة لان التنصيص عليها او الاجماع تصريح بالحكم فلا يتصور ان الحكم انما عرف به وفيه بحث لان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله فيكون الوصف امارة لها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل ثبوتها بانه مائع احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية كذا افاده المتفتازاني وهذا اي اشتراط كون العلة بمعنى الباعث انما يجب العلم به عندنا اي عند المصنف ومن تابعه لان العلة تثبت عندنا بالنص وان كان النص يدل عليها في الجملة والثاني ان يكون اي العلة وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ضابطا للحكمة المقصودة شرعا من اثبات الحكم ونفيه بحيث اي بحيث لا يثبت الحكم مع علم انتفاء الحكمة في صورة ما و لا يجوز ان تكون حكمة مجردة عن الوصف الضابط لخفائها كالرضا في التجارة

فلهذا انيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة وعدم ضبطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاشخاص والاحوال اختلافا عظيما فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها او يتعسر فضبطت بالسفر المقيد بالمسافة المعينة ولهذا لم يرخص للحمال في الحضر والثالث ان لا تكون اي العلة عدمية في تعليل الحكم الثبوتي لان العلة هي المؤثرة ويستحيل كون العدم مؤثرا في الوجود لما مر من ان علل الشرع معرفات لا مؤثرات ولان الاعدام لا تتميز ولان العلة صفة وجودية لبطلانها بل التعليل اخر يستدعي زيادة تحقيق ها حلناه على الشرح العضدي فانه مبين مشبعا واما اذا كان الحكم عدميا صح تعليله بالعدمي والظاهر انه وفاق وهذا اي الشرط المذكور عندنا غير واجب واشترط بعضهم ان لا تكون العلة هي محل الحكم كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا مطلقا سواء كانت العلة متعدية وهي التي تجاوز عن محل الحكم المنصوص عليه فتوجد في غيرها او قاصرة وهي لا تجاوز عنه كتعليل الشافعي حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمن فانها لا تتجاوز عنهما فانه جائز اجماعا في القاصرة وشرط عدمها في المتعدية والاقرب عند المصنف هنا جوازا التعليل بمحل الحكم في الاصل وهو المحل مطلقا واختار في بديع القول الاوسط بناء على جواز القاصرة وهو اوسط اما الجواز في القاصرة مطلقا لانه لا استبعاد في حرمة الخمر لكونها خمرا لانه يناسب الحرمة واما عدمه في المتعدية فلاستحالة حصول وجود النص بخصوصه في غيره احتج المانعون مطلقا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهو مفقود هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص لان العلة مستنبطة من حكم الاصل متفرعة عليه على ما تقدم فلا تكون كل منهما لا في الاصل ولا فرع في الفرع لاستحالة تحققها فيه واشار الى الجواب بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكر بل هنا فائدة اخرى بقوله والفائدة هنا الاطلاع على الحكمة التي يطابقها الحكم الشرعي فان ذلك ادعى للانقياد والنفوس اليه بخلاف التعبد الصرف والفائدة ايضا منع القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية الاصل في الفرع ثم الحكم في الفرع واذا اتضح هذا فلا يشترط تعدية العلة بل يجوز التعليل بالقاصرة وخالف في ذلك ابو حنيفة اذا لم يثبتها بالنص والاجماع احتج المانعون من تعليل الحكم بالمحل

بانه المحل قابل فلا يكون علة والا لكان قابلا وفاعلا وهو غير جائز اذ القابل لا يفعل فيما ينفعل
لان حصول المقبول له بالامكان اذ معنى قبول الشيء للشيء امكان حصوله له اي جاز ان يحصل وان لا
يحصل وكونه فاعلا له ومؤثرا فيه يقتضي وجوب حصوله لامتناع التخلف فيلزم ان يكون حصوله
واجبا ممكنا معا وبينهما تناف وجواب المنع من كون القابل لا يكون فاعلا قوله لان حصول المقبول
له قلنا نمنع الامكان ان اريد الخاص وان اريد العام فهو لا ينافي الوجوب ولو سلم الامكان الخاص
فهو انما يكون بالنسبة الى القبول مع قطع النظر عن الفعل فلم لا يجوز الوجوب بالنسبة الى الفعل لا يقال
حاصل النسبتين راجع الى الحصول الواحد فيلزم ان يكون حصوله واجبا وممكنا وهو تناف
لانا نقول ان اريد الوجوب بالذات فممنوع وان اريد بالغير فلا منافاة ومع هذا كله فعلل الشرع
معرفات الحكم لا مؤثرات كما مر فلا يلزم من التعليل بالمحل كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء والسابع
يجب ان لا تتاخر عن حكم الاصل في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون
بالجنون فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون فالجنون علة مع ان الحكم في الاصل ثابت قبله
واستدل عليه بان العلة اما بمعنى الباعث فيلزم من تاخرها عن الحكم ثبوت الحكم ما بغير باعث
او بباعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا يتحقق له مع الحكم واما بمعنى الامارة
وهو باطل لما تقدم ولانها اذا كانت بمعنى الامارة ففائدة الامارة انما هو في تعريف الحكم وقد
عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعرف محال والقول بجواز تعدد العلل على
الحكم الواحد باطل ولو قيل بجوازه فانما يكون بتقدير ان لا تكون احدى العلتين متقدمة
على الاخرى هذا حاصل ما ذكروه وفيه نظر لجواز ان تكون بمعنى الباعث والغاية متاخرة في الوجود
او بمعنى المعرف ويجوز تاخر المعرف والاصل النص في الفرع العلة المتاخرة انتهى وان تجرد لجواز تعدد
الدليل على المدلول الثامن وهو عين الدليل الثاني والخامس ان لا ترجع اي العلة على الاصل الذي
استنبطت منه بالابطال اي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها بل كل علة استنبطت من حكم
ولزم منها بطلان ذلك الحكم فهي باطلة لان الحكم اصلها فان التعليل فرع الثبوت وبطلان
الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحتها مستلزمة لبطلانه فلو صحت لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله

تعليلهم

تعليلهم وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء حيث قال عليه السلام في اربعين شاة شاة فجوزوا
قيمتها فقد افضى هذا التعليل الى عدم وجوب الشاة بل ثبوت التخيير بينها وبين قيمتها والسادس ان لا
تخالف نصا جليا او اجماعا خاصا يعني يشترط في العلة ان لا تكون مما تثبت في الفرع حكما مخالفا
لنص او اجماع وهذا متفق عليه كما اذا علل حكمه بالشهادة فقاس على ان الملك لا يجوز ان يكفر بالاعتاق
بل يتعين عليه الصوم فانه مخالف للكتاب والسنة والاجماع وهل يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
قيل بالمنع لان الحكم الشرعي المفروض علة يحتمل التقدم على الحكم المعلل به والتاخر عنه والمقارنة
والاول ينافي العلية لتخلف الحكم عنه وكذا الثاني لامتناع تاخر العلة عن المعلول والثالث يلزم منه
التحكم اذ لا اولوية لاحدهما بالعلية واجيب بالمنع لجواز تقارنهما ويجوز ان تكون اي العلة حكما شرعيا
والجواب عما ذكروه اجمالا ان تاخر الحكم للمعلل به لا يلزم ما ذكروه بناء على جواز تعليل الحكم المتقدم
بالوصف المتاخر كالعالم بالصانع اذ العلل الشرعية معرفات او معادلات ولا يلزم التحكم ايضا
ويعرضها من المسائل الثلاث التقدم ولا منافاة فان الحكم المعلول علته ليس علة لذاته بل بجعل الشارع
علة وتقدم الحكم الاخرى كالنجاسة فانا نعللها الشارع علة في بطلان البيع ويجوز ايضا
ان تكون اي العلة مركبة من وصفين او اكثر كالقتل العمد العدوان في تعليل وجوب القصاص اما
على القول باشتراط تنصيص الشارع على العلة كما هو راي ما فظاهر اذ لا مانع من ان ينص الشارع
على التعليل بالمجموع امرا او امورا بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور واما على القول
الآخر فلعدم امتناعه مع ان الدليل الدال على كون المفرد علة كالنص والاجماع والتركيب والمناسبة
يدل على كون المركب علة ايضا فلا فصل والفصل تحكم ومنع من ذلك قوم محتجين بانه لو صح تركب
العلة لكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل المجموع ونجهل كونها
علة للذهول والحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم قطعا واما انتفاء اللازم فلانها صفة
الكل ان لم تقم بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فكل جزء علة وهو
المفروض خلافه واما بجزء واحد فهو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء فان قيل بل تقوم
بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع قلنا الكلام في المجموع للمجموع جهة اخرى فتمام ما ذكرنا

ظاهر وبعدم امكان قيام الاوصاف المتعددة فالعلية القائمة بها اما قائمة بكل وصف
او ببعض الاوصاف وان كان جهة وحدة فقيامها اما بكل واحد او المجموع فيتحقق جهة وجهة
اخرى ويتسلسل والجواب بانه انما يلزم ما ذكرتم من المحال لو كانت العلية من الصفات
الحقيقية التي يقتضي محلها وجودا ثبوتيا وليست كذلك بل هي من الامور الاعتبارية والاضافات
والا العلية امر اعتباري كيف ولو كانت امرا حقيقيا لزم التسلسل ولزم ايضا فيما اتفق على
عليته اعني الوصف الواحد قيام العرض بالعرض لانها اذا كانت وجودية كانت معنى والوصف
المعلل به معنى ايضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال على ان معنى كون الوصف علة هنا ان
الشارع قضى بثبوت الحكم عنده رعاية للحكمة وذلك ليس صفة له بل للشارع متعلقة به فلا
يلزم ما ذكروه من المحال قلنا شيء على كون العلة صفة للاوصاف المتعددة وايضا ما
ذكروه منقوض بكل صفة لمركب ككون الكلام المخصوص خبرا او استخبارا والجزاية مع تعدد
حروفه قطعا وكذا يجوز ان تكون العلة اضافية لانا جوزنا العلة العدمية كالسوابق
بالاضافة ايضا اما من منع منها امتنع من التعليل بالامور الاضافية اذ قلنا عدمية تامل

المبحث الرابع في شرائط الحكم المعلل بالعلة وهي امور الاول اشتراط ان يكون
اي الحكم شرعيا عند جماعة من الاصوليين والمتكلمين والاكثر من المتكلمين وبعض الاصوليين جوزوه
اي جوزوا القياس المدلول عليه بالمقام في الاحكام العقلية ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد لجامع
عقلي كالعلة في قولهم عالمية الغائب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والشرط كقولهم العلم في الغائب
مشروط بالحياة كما في الشاهد والدليل كما في المتقن يحكم بدلالة على قدرة الفاعل وعلمه في الغائب قياسا
على الشاهد واستدلوا على ذلك بان القياس قد يكون يقينيا فيجوز ان يستدل به في العقليات
وايضا انا اذا علمنا قطعا ان الحكم في الاصل معلل بكذا خارجا او ذهنا ثم وجدنا هذا
الوصف في الفرع علمنا ثبوت الحكم فيه لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون تعين الاصل معتبرا في ثبوت
الحكم او تعين الفرع مانعا او لا يكون هذا ولا ذاك وعلى الاولين الثاني يخرج العلة
المفروضة عن كونها علة وهو خلاف ما علم وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح والحق عند الله

وعليه

وجماعة خلافه اي خلاف قول الاكثر فلا يجوز القياس لانه اي القياس يفيد الظن لكان حجة
اذ لا يلزم افادته العلم الا اذا علم قطعا ان الوصف من حيث هو علة تامة لثبوت الحكم حيث ما وجد
ولا يتحقق ذلك في كثير من العقليات التي اثبتوها بالقياس والظن لا يجدي في الامور التي نطلب
اذ التمسك به في العقليات لا يقتضي كونه قطعيا اذ من العقليات ما يكتفى فيه بما يفيد غلبة
الظن كالاقناعيات فالقياس وهو المسمى بالتمثيل عند المنطقيين يفيد ذلك واعلم ان في
الامثلة المذكورة لهم مناقشات وهل يثبت القياس في اللغات انكره جمهور الاشاعرة
والحنفية وجوزه ابن سريج والقاضي ابو بكر وبعض الفقهاء وقال ابن جني هو مذهب اكثر
الادباء كما ذكره المازني ويظهر من كلامه الميل اليه وهو مختار صاحب المنهاج وتحرير محل النزاع
ان المستفاد من اللغة اما الحكم او اللفظ والاول لا يجري فيه القياس مثل قولنا الفاعل
مرفوع اذ هو قاعدة كلية منتزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى يقاس
عليه البعض الاخر والثاني ان كان علما او صفة فكذلك اما العلم فلانه غير موضوع لمعنى
متجاوز عن محله حتى يكون جامعا بين الفرع والاصل ولا بد للقياس منه واما الصفة
كالفاضل والعالم فلانها واجبة الاطراد في كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم فجواز
الاطلاق ثابت وضعا لا قياسا وان كان غيرهما فاما ان يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه
او لا فان لم يكن كرجل لم يتأت القياس فيه اذ الاطلاق مطرد في جميع موارده نظرا الى
تحقق المعنى في الكل لا في القياس اذ تعميمه لا في مثله باعتبار عموم مسماه وان لم يسمع
اللغة قياسا وان كان له معنى يلاحظ في غير جنسه كالخمر مثلا فهو مورد النزاع احتج
المجوزون بان الخمر انما سميت خمرا مع حصولها يسمى به فغلب على الظن ان العلة في
التسمية المسطورة المخامرة للعقل التسمية دارت معها وجودا وعدما فان الخمر قبل حصول
الشدة لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به فغلب على الظن ان العلة في التسمية هي الشدة
لان الدوران علة العقار والنابر وهي اي الشدة ثابتة في النبيذ فيجب ان يسمى خمرا
ايضا بالقياس ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع الاعراب مثل كل مفعول منصوب

وكل اصناف المجرود وانما ثبت هذا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع وكذا
بعض المفعولين بالنصب علمنا ان الفاعل ارتفع لكونه فاعلا والمفعول انتصب لكونه مفعولا
وفيهما نظر اما الاول فلان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع فيما ذكرتم فان
عدم اطلاق اللفظ على كونه المعنى حقيقة هو الوضع وايضا ما ذكره انما يتم لو كان رعاية
المعنى لصحة الاطلاق وهو ممنوع بل هي الموضوع اذ قد يراعي مرجح لترجيح الاسم على غيره في
تخصيصه من بين الاسماء بالمعنى ويؤيد ذلك عدم اطلاق القارورة على الدن باعتبار قرار
الماء فيه واما الثاني فلانه خارج عن مورد النزاع كما عرفت تحرير المخالف اي القائل بمنع القياس
في اللغة اذ اهل اللغة لو نصوا عليه اي على جواز القياس لم يجر اي القياس كما لا يجوز القياس
لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم يقول فقيسوا عليه فانه لا يعتق كل عبد اسود
ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب
عن الاول المنع من عدم القياس في اللغة كيف واهل اللغة قد استعملوه وان اكثر علم النحو والاشتقاق
والتصريف مبنية عليه ومنع من عدم جواز القياس على تعليل النص والعتق في المثال المذكور
غير مطابق لانه حكم شرعي يفتقر الى التنصيص عليه من الشارع وفيه نظر لخروج ما ذكره من بناء
العلوم المذكورة عليه عن محل النزاع وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر لو كانت العلة
بمعنى الباعث والداعي واما اذا جعلت العلة هنا هي المعرف بجعل الدوران علة لوجوب الصلاة
لم تجب المناسبة وقد يستدل على المنع بان اهل اللغة اما ان نصوا على ان الخمر وضعت لهذا
المعنى المخصوص لا غير او نصوا على انه وضعها للكل او سكتوا ولم ينصوا على شيء من ذلك
فعلى الاول يكون الاطلاق على النبيذ حقيقة خروجا عن قانون اللغة ولا نزاع في جواز الا
طلاق مجازا وعلى الثاني يكون ذلك من الوضع لا بالقياس وعلى الثالث يحتمل ان يكون
الجامع دليلا على التعدية ويحتمل ان لا يكون كذلك فالحكم بالتعدية اثبات اللغة بالمحتمل
وهو باطل قيل عليه لم لا يجوز ان يكون الواضع قد نص على ان الخمر موضوعة لهذا المعنى باعتبار
المخامرة من غير تنصيص على عدم الوضع لغيرها او على وضعه للكل بل يوجد فيه الجامع تنصيص

على ان

على ان علة الوضع المخامرة ينافي القياس واجيب بانه ان اريد ان المخامرة بالموضوع له لم
القياس وان اريد انها مطلق المخامرة من حيث هي علة التسمية فهو تنصيص بوصف كلي لا
يوجد فيه تنبيه وكذا اختلفوا في جواز القياس في الاسباب بمعنى ان يجعل الشارع وصفا
سببا للحكم هل يقاس عليه وصفا اخر فيحكم بكونه سببا فاكثر اصحاب الشافعي على جوازه
والحق عند المص وجماعة انه لا يجوز القياس في الاسباب فاذا جعل الشارع وصفا سببا للحكم لا يقاس
عليه وصفا فيحكم بكونه سببا لانا لو جعلنا اللواط مثلا موجبا للحد في القياس على الزنا
فان كان بينهما القياس لا جامع اي وصف يشاركه الزنا فيه بطل ان يكون علة لايجاب الحد بطل
القياس لانتفاء الجامع وان كان الجامع هو المقتضي للحد لانه سبب مستقل في ثبوت الحكم
لم يجز جعل خصوصيتي الاصل وهو الزنا والفرع وهو اللواط موجبتين للحد لامتناع الاستناد
الى الوصف المشترك الى الخصوصيات لاستقلال المشترك في الحكم فينتفي الحكم عن الاصل والفرع
فيبطل القياس اذ شرطه بقاء حكم الاصل والحاصل ان القياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل وانتفى ذلك ثم
الجامع هو السبب لاستقلاله باثبات الحكم فيتحد الحكم والسبب الحكم فليس ثمة جعل وصف سببا
واحد فرعا فان قلت قد قاسوا المثقل على المحدد في سببية القصاص واللواط على الزنا في
سببية الحد قلنا ان هذا قياس في وجوب القصاص والحد والسببية كذا ذكر العبري وانت
خبير بانه قياس لاحد الفعلين على الاخر في وجوب العقوبة بسبب ذلك الفعل فهو قياس في الحكم
والسببية معا وقد يجاب بان النزاع فيما اذا تعدد السبب في الاصل والفرع اي الوصف المتضمن
للحكم وكذا العلة وهي الحكمة وههنا السبب هاهنا السبب واحد ثبت في الاصل والفرع
بعلة واحدة كالقتل العمد العدوان فانه سبب للقصاص من الزجر لحفظ النفس كالايلاج في فرج في
فرج محرم مشتهى طبعا لوجوب الحد للزجر لحفظ النسب كذا ذكر العضدي قال التفتازاني
انا نمنع رفع النزاع بمثل ذلك ممكن في كل صورة فان القايلين بصحة القياس في الاسباب
لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ما ذكرنا من اتحاد
الحكم والسبب ولا يجوز اثبات الحكم العدمي كعدم وجوب الوتر مثلا بقياس العلة لان

انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد اذ لو علل به لزم تاخر العلة عنه
ولا يجوز تاخر العلة عنه وفيه نظر اذ علة الشرع بمعنى المعرف كما سبق ويجوز تاخر الدليل عن المدلول
كالعالم مع البارئ تعالى ويجوز اثباته اي اثبات الحكم العدمي بقياس الدلالة ويعني
به اثبات احد موجبي العلة بالاخر لتلازمهما ويسمى قياس التلازم وهو القياس الاستثنائي
عند المنطقيين لجواز الاستدلال بعدم الاثر والخواص اللازمة لوجوده على عدم المؤثر
هنا في النفي الاصلي الذي يكفي فيه استصحاب حكم العقل اتفاقا اما اذا كان الحكم العدمي مما
ثبت وتجدد كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فانه حكم شرعي متجدد يجوز اثباته
اثباته بهما اي بالقياسين معا وجوز الشافعي القياس في المقدرات كاعداد الصلوات
ومواقيتها وفي الكفارات ايضا وفي الحدود كايجاب الحد على اللائط قياسا على الزاني بجامع
ادخال فرج في فرج مشتهى قصدا وفي الرخص لعموم الادلة الدالة على جواز العمل بالقياس
مثل قوله فاعتبروا وكقول معاذ وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم فالاول عام والثاني مطلق كذا ذكروا
وفيه نظر اذ لا نسلم عموم قوله تعالى فاعتبروا بالنسبة الى جميع الاعتبارات بل العموم بالنسبة
الى المخاطبين وليس الكلام فيه والاطلاق لا يقتضي وجوب العمل بجميع الاقيسة فلا يلزم
وجوب العمل بالقياس في المتنازع اللهم الا اذا ادعى جواز العمل به ومنعه اي منع القياس
في الامور المذكورة الحنفية لان الحدود والكفارات نوعان من العقوبة تندرئ بالشبهات كما ورد في الحديث
وكذلك الكفارات لان فيها شائبة العقوبة وفي القياس شبهة فلا يثبتان به واما الاول المقادير
فلان العقل لا مدخل له في المقادير الشرعية كاعداد الركعات واعداد الحدود ونصب الزكاة مما لا
فانه لا سبيل الى ادراك معناه فان ذلك مما لا يعرف الا بالسمع واما الرخص فهي تخفيف من الله
سبحانه وتعالى فلا يتعدى بها مواضعها ومع ذلك اي مع منعهم من القياس المذكور
بالادلة السابقة حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا مع انه
خلاف مقتضى العقل وقاسوا في الافطار الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع اي على
الافطار بالوقاع فاوجبوا الكفارة في الاول قياسا على الثاني وقاسوا قتل الصيد المحرم

ناسيا على

ناسيا عليه اي على قتله عمدا في وجوب الفدية مع اختصاص النص بالعامد وقاسوا المقدرات
كما قدروا الدلو الكبير في الحيض اذا وجب نزح عشرين دلوا اجزاه نزح دلو واحد اذا كان كبيرا
يسع عشرين دلوا من الدلاء المعتادة بالقياس على اجزاء العشرين في بعض نسخ الكتاب تبعا
للنهاية كان الدلو البير ومعناه انهم قاسوا الدلو الكبير على العشرين من الدلاء الصغيرة والبير التي يعتبر
نزحها للغزارة على البير الماء غالبا وهي التي فيها ما بين مائتان وخمسين دلوا اتفاقا لو
انما تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب نزح ماء البير لا يزيد على ذلك وقاسوا في الرخص
فقالوا سائر النجاسات نادرة كانت او معتادة بالحجر قياسا على الاستنجاء بالاحجار
والعاصي بسفره على غيره فان رخصته ايضا مع ان الرخصة اعانة والمعصية لا تناسبها وهذه
امثالها مناقضة للحنفية لانفسهم وذكرها المص تبعا للشافعي البحث الخامس
في بقايا مباحث القياس وهو ثلاثة قد علمت بعض اقسام القياس وينقسم ايضا الى قطعي وهو
المعلوم ثبوت علية الاصل والفرع وكونها مناط الحكم في الاصل والظني وهو الذي يظن ثبوت
عليته في الاصل والفرع او في احدهما واما انقسامه بالنسبة الى الجمع بين الاصل والفرع
فقد عرفت ايضا لانه ان كان الاجتهاد بالجمع بالغاء الفارق فهو تنقيح المناط وان كان باستخراج
الجامع فلا بد بان يتبين فيه ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم يبين وجود ذلك المعنى في الفرع
والاول تحقيق المناط والثاني تخريج المناط وينقسم ايضا باعتبار القوة العلة الى الاولى
اشار بقوله الاول القياس من جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق ان ينفي تاثيره اما مع
النص على العلة اي العلة الجامعة بينهما كالحاق ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما
لعلة كف الاذى عنهما او بدونه اي بدون النص على العلة كالحاق الامة التي اعتق المولى
بعضها بالعبد في تقويم النصيب اي نصيب الشريك عند العتق او عتق ذلك البعض لسراية
العتق من البعض الى الكل لعلمنا بعدم الفارق بينهما سوى الانوثة والذكورة وانتفاء اي
وللعلم بانتفاء نظر الشارع اليه اي الى ذلك الفارق في المتنازع فيه وهما الشارع بالعتق
وليس استلزاما من احد الامرين دليلا استلزام الاخر لامر داخل كل منهم من الخصوصيتين

بعدم

القوة وباعتبار

في ذلك ومنه اي من القياس خفي وهو ما عداه اي عدا الجلي كغيره من الاقيسة وهو ما يكون نفي الفا
رق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك
اختلفوا فيه والثاني اشار اليه بقوله وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة
الجامعة بين الاصل والفرع وكانت العلة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ
نحو بعلة الشدة او بواسطة الشدة المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة المصرح فيه بالعلة ومنه قياس
دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع اي العلة الا انه ليس نفس الباعث على الحكم بل ملازم مدار ملزومها
كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة التي هي الباعثة على الحكم ويسمى
قياس الدلالة على العلة فالشرح العضدي حاصل قياس الدلالة اثبات حكم في الفرع يعني التحريم
في النبيذ وهو اي ذلك الحكم وحكم اخر يعني به الرائحة يوجبهما علة واحدة في الاسكار في الاصل
الذي هو الخمر فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه وهو اي الحكم الذي هو الرائحة
الذي هو الخمر ملازم له اي للتحريم فيكون القياس قد جمع باحد موجبي العلة وهي الرائحة التي
توجبها الاسكار في الاصل الذي هو الخمر لوجوده اي بوجود ذلك الموجب في الفرع بين الاصل
والفرع في الموجب الاخر الذي هو التحريم وهو حكم اخر يوجبه ملازمة الاخر له اي لازم الشيء
التحريم للرائحة او بالعكس هذا القياس الدلالة باحد الموجبين كالاسكار على العلة التي هي
الاسكار والعلة على الموجب الاخر وهو التحريم لكن قد اكتفى بذكر موجب العلة وهو الرائحة
عند التصريح بها اي بالعلة التي هي الاسكار وهذا حاصل ما ذكره ومنه قياس في
معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع بل جمع بينهما بنفي الفارق
اذ لو صرح فاذا كان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا فان كان جليا كان خفيا
كالحاق الامة بالعبد في تقدير نصيب الشريك بتوسط نفي الفارق ويسمى
لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل ويسمى ايضا تنقيح المناط
كما عرفت **الثاني** لا يجوز القياس في جميع الاحكام الشرعية عند المحققين عند القائلين
لان فيها ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة فكيف القياس لان م لا يتفرع من اصل

الاسكار

ويوجبهم

والاصل

والاصل لا بد وان يكون منصوصا عليه اي على حكمه والا لو لم يكن منصوصا عليه لكان فرعا على اصل
آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل ومع لا يمكن اثبات احكام الاصول المقابل
عليها بالقياس وايضا قد تبين امتناع القياس في الامثلة وقد علمت ان كون الشيء سببا من
الاحكام الشرعية عند الاشاعرة هذا وظاهر عبارة المختصر الكتاب ان الخلاف في جريان القياس
في كل واحد واحد من الاحكام فانه قد نقل الشارح الجمهور وهو ظاهر النهاية وعبارات
كثير من الاصوليين وفي الشرح العضدي ما يشير الى ان هذا مستبعد جدا اذ من الاحكام ما
لا يعقل معناه اصلا وقد علم ان القياس فرع تعقل المعنى فكيف يصح الخلاف في عدم جريان
القياس بالدلائل العامة كان الاسباب والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل احادها
وبيان امتناع القياس فيها ما سواها يحتاج الى النظر في انما هل يجري فيها ام لا
ثم قال والظاهر ان ما ذكره المحصول هو مراد القوم في هذا المقام انتهى ولا يخفى
ان امتناع القياس في الشروط بعلم من امتناعه في الاسباب ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع
اما جوازه عندنا فظاهر لانه واقع لانا نمنع القياس في كل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما
تفصيلا او اجمالا كاحل الله البيع واما جوازه عند الخصم القائلين بالقياس فلان مكان
ان ينص انه تعالى في جملة الاحكام الشرعية وتدخل التفاصيل اي تفاصيل الاحكام فيها في تلك الجملة
ولا يجري القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله لان القياس انما يجري
فيما يعلم علة الحكم قطعا او ظاهرا وما طريقه العادة غير قطعا ولا ظاهرا من جعه
قول الصادق لا القياس وكذا لا يجوز فيما لا يتعلق به عمل كدخول النجم مكة صلحا او عنوة
فان مثل ذلك يطلب فيه العلم ولا يتعلق بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن **الثالث** اعلم ان
القياس كما يطلق في عرف الاصوليين على قياس العلة ويسمى ايضا قياس الطرد كذا يطلق
في عرف المنطقيين على الاقتراني والاستثنائي ويسمى التلازم وهو التلازم بين حكمين
من غير تعيين علة والا لكان قياسا وهو اربعة اقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين
والحكم اما اثبات او نفي فيحصل بحسب التركيب اقسام اربعة لكن قد استعمل المتاخرون

والخلقة لا يعلم العادة م

الثالث

كما سيجي والاستثنائي م

القياس بالمعنى الاصولي في صورة التلازم اثباتا ونفيا فاشار المص الى ذلك بقوله وهو هنا
نوع من القياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم الفلاني في الفرع لثبت في الاصل
ثم يشير الى العلة ويقول لانه لو ثبت العلة كذا للمناسبة والاقتران اي لمناسبة لم ما اقترانه
وهي اي العلة المذكورة موجودة في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه لكنها لم تثبت للاصل وجدت
فيه من دون الحكم فلم تثبت للفرع وهو اي قياس الاصل نوع من التلازم لانه عبارة عن
قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثنى نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها
وانما سمي قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة
المحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اذ لو ثبت علة الحكم المعينة في
الفرع اولا ثم يبين ثبوتها بعود الى الاصل كان الاصل مقيسا على فرعه فان قلت مقتضى
كلامه ما ذكروه انتفاء الثاني لانتفاء الاول والمطلوب هنا العكس ولانه لا يلزم
من نفي الملزوم نفي اللازم قلنا ما ذكرته استعمال اهل العربية حيث يريدون
انتفاء الثاني في الواقع لانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك من غير العلم بان
سبب انتفاء الاول ما ذا واستعماله هنا على قاعدة اهل الاستدلال فانهم يريدون ان
العلم بانتفاء الثاني سبب العلم بانتفاء الاول وعليه ورود قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا فان الفقهاء اذ قد يشتبه احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط ويعرف
منه اي من قياس الاصل على الفرع قياس العكس وهو عبارة عن تحصيل نقيض الحكم الاصلي
للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف مطلقا
لم يكن شرطا له بالنذر وقياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف مطلقا لم تكن شرطا
بالنذر فالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون
الصلوة ليست شرطا له فخالف حكم الاصل الفرع حكم الاصل لانه نقيضه وهما ايضا مفترقان
بالعلة اذ هي في الاصل ان الصلوة ليست بشرط الاعتكاف بالنذر وهي لا توجد في الصوم
لانه مشروط بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات

نقيض قياس م

في الفرع لثبت

شرطا

احدى

احدى مقدمتيه بالقياس الاصطلاحي فذكر القياس فيه لبيان الملازمة فهو نوع
من التلازم ايضا اذ هو شرطية متصلة استثنى نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها
فنقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى
النقيض اي نقيض التالي للنقيض اي نقيض المقدم اي لينتج استثناء نقيض التالي نقيض
المقدم بان يقال لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له مطلقا ويستدل على
اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس الاصطلاحي فنقول ما لم يكن شرطا في
لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة وجه تقريبه ان الاول اشتراكهما في كون كل منهما عبادة متصلة
موجبة ويستثنى نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا مطلقا
كونه غير شرط كونه غير شرط بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا
والحاصل ان الحكم المراد اثباته في المقيس عدم اشتراط الصوم بالنذر على تقدير عدم
اشتراطه مطلقا والحكم الثابت في المقيس عليه عدم اشتراط الصلوة بالنذر على عدم اشتراطها
مطلقا تامل وقد يجعل حكم الاصل لازما وما لحكم الفرع ويجعل القياس بيانا للملازمة حتى يلزم
من ثبوت حكم الاول ثبوت الثاني وقد يجعل نقيض حكم الاصل لازما لحكم الفرع
ويجعل القياس ايضا بيانا للملازمة **المقصد الحادي عشر** من مقاصد
الكتاب في التعادل والترجيح اللذين قد سبق في الكتاب الاشارة اليهما وهما فصلا
من نسبة بعض الادلة الى البعض عند التعارض لان الدليلين اذا تعارضا فان لم
يكن لاحدهما مزية الى الاخر فهو التعادل وان كان فالترجيح وفيهما مقدمة
واصحى التعادل واثنان في الترجيح **الاول** في التعادل الواقع بين الامارتين
يعني تساويهما وهي بالنسبة الى المجتهد جائز اتفاقا واختلف في تعادلهما في نفس
الامر فمنعه الكرخي مطلقا وجوزه قوم ثم اختلفوا في حكمه عند الوقوع فقال القاضي
ابو بكر وابو علي وابنه المجتهد يخير في العمل بايهما شاء وقال بعض الفقهاء تساقطان
اي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع الى مقتضى العقل وهو البراءة الاصلية ومختار الامام فصله

عبارة عن م

المقصد الحادي عشر

الاول

المص لقوله الامارتان ان تساوتا في حكم واحد كوجوب او اباحة فتساوي الفعلان
جاز في الشرع وكذا وقع ايضا كتوجه المصلي الى جهتين مع ضيق الوقت وغلبة ظنه انهما
جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب اي وجوب الاستقبال في القياس في الصلوة واحد
والفعلان وهما التوجه الى الجهتين في الوقت للشخص الواحد متساويان وقوله كمن
في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة والحكم فيملك ما تبين من الابل وهو وجوب
الزكوة واحد والفعلان متساويان وفي هذا الكتاب مناقشة وح يتخير المجتهد
بالاخذ بايهما شاء فيخير المصلي الى اي الجهتين شاء في الاول والمالك المائتين
في اخراج بنات اللبون او الحقاق في المثال الثاني وليس احدهما اولى من الاخر وان
اتحد الفعل وتنافى الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه
او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز تعقلا اما الجواز عقلا فلا مكان اخبار عدلين
بحكمين متنافيين كما يخبر احدهما عن وجود شي والاخر عن عدمه واما عدم الوقوع في
الشرع فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل واباحة تركه على مكلف واحد وتركهما
يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث غير جائز على الحكيم تعالى
والعمل بها باحدهما دون الاخرى ترجيح لاحد الامارتين من غير مرجح وهو باطل وكذا
لو علم باحدهما لا على التعيين لاقتضائهما لاحدهما على التعيين لانه تخيير بين الفعل والترك
بكل منهما فيلزم الاباحة المستلزمة لاعمال المعين منهما اعني الامارة المبيحة فيلزم الترجيح
بلا مرجح والاقسام الثلثة باطلة فلا تقع شرعا ونقول اذ وضع امارة لا يمكن
العمل بها عبث نظرا لانه اذا دار عدم امكان العمل بها اصلا عبث مسلم لكن ليس
الحال فيما نحن فيه كذلك اذ يمكن العمل بكل واحد منهما في العبادتين عند
الانفراد وان لم يكن عند الاجتماع وان اراد عدم امكان العمل بها في الجملة ولو في
بعض الصور فممنوع تامل وجوزه اي جوز الوقوع شرعا قوم وهو الاقرب عند المص وليس
بقريب عند الامام والحكم ههنا ح التخيير ايضا كما في القسم الاول فيجب العمل باحد

الامارتين

الامارتين لا على التعيين فلا يلزم الاهمال والامر بالنقيضين ولا الترجيح من غير مرجح والجواب
عن قولكم انه اذا خير بين الفعل والترك يلزم الاباحة فيكون ترجيحا لامارتها
من غير مرجح بمنع الملازمة واليه اشار بقوله ولا يلزم من التخيير في الامارة الوجوب
واما امارة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت الاباحة في حقه وان
اخذ بامارة الوجوب ثبت الوجوب في حقه وليس هذا ان في الفعل والترك مطلقا
ليلزم ما قلتم بل هو اباحة وخطر ووجوب في حالين متغايرين ولا يمتنع ان يقول الله
تعالى مخيرا في الاخذ باي الامارتين ثبت لكن متى اخذ بامارة الاباحة فقد ابيح
لك الفعل ومتى اخذت بامارة الوجوب فقد اوجبته عليك كالمسافر اذا حصل مكان تخير
فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما
كان واجبا وكمن عليه درهمان اذ اقال له المالك ان دفعت الى الدرهمين فلي الاخذ
وان دفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنه فانه ان شاء قبل الصدقة ودفع درهما وان
شاء دفع الدرهمين على الواجب كذا قال الشارح والتحقيق في هذا ان يقال
ان كانت الاباحة عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او
مترتبا على امر آخر كقصد او فعل كما في المثالين المذكورين لزم من التخيير بين امارتي
الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا الحال التخيير
بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورات للاباحة لكن هذا هو الحق
لان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال
ان صوم شهر رمضان مباح اذا عرفت هذا فان عرض التساوي والتعادل للمجتهد
في عمل نفسه تخير في العمل بايهما شاء وان كان معروضه للمفتي خير المستفتي في العمل
كما يلزمه في امر نفسه وان كان للحاكم عين ما شاء لانه منصوب لقطع الخصومات وهو لا
يكون الا بالتعيين اذ التخيير للخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار

الاخر ويطلبه فالحاصل لم يتخذ والمفتي له اي الحاكم الحكم باحديهما اي احد الامارتين في وقت والحكم
بالاخرى في وقت اخر للخصمين اذ ليس في العقل ما يدل على امتناع ذلك وكلا يستبعد ولو
كالو تغير اجتهاده والقسم الثاني ان يدل عليل دليل على عدم جوازه البحث الثاني في الاحكام الكلية
للترجيح يعني التي لا تختص بترجيح دليل دون اخر وسماها الثاني تبعا للمحصول مقدمات الترجيح
فنقول اذا تعارض الدليلان بالمعنى الاعم فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما ان لم
يمكن العمل بهما من وجه فيعمل بالراجح منهما والا لو لم يعمل بالراجح لزم ترجيح المرجوح على الراجح
لو حق العمل به وهو اي ترجيح المرجوح باطل لتقبيح العقل اياه وذهب قوم للاتخيير او التوقف
وان امكن العمل بكل واحد منهما اي من الظنيين من وجه دون وجه تعين العمل بهما باعتبار ذلك
الوجه ولا يعمل باحد بهما ويبطل الاخر لان اعمال الدليل على كل واحد لولا اصلية وعلى البعض تبعية لما ثبت
ان دلالة التضمن تابعة للمطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة
التبعية وعند العمل باحدهما دون الثاني يلزم ترك الدلالة الاصلية والعمل اولى هكذا ذكره
المص تبعا للمحصول قال العبري وفيه نظر لان مفهوم الخاص ليس جزءا من مفهوم العام مع تعارضهما
سلمناه لكن حمل العام على بعض مفهومه ح ترك العمل بالدلالة الاصلية التي هي المطابقة اذ المعمول
ح هو التضمن فقط فيلزم ترك الدلالة الاصلية بل الدلالتين لا بقائها العمل باحدهما دون الاخر
ترك الدلالة احدهما اصلا بخلاف العمل بكل منهما من وجه فانه لم يلزم منه ترك الدلالة اصلا بل
ترك دلالة كل منهما من وجه وهو اولى من الاول قال البدخشي مراد الامام انه عند التعارض يحمل
الدليل المقتضي لوجوه على بعض وجوهه التي هو عليها والدليل الاخر على بعض اخر بما يلزم بطلان
دلالة الاولى الا في البعض ولا يخفى ان قوله لان مفهوم الخاص الى قوله سلمنا ما لا يستبعد في ابطال
هذا الكلام لانه يتناقض مثل قولنا جاء الرجال والرجال لم يجيئوا مع عدم كون احدهما
جزءا للاخر على انا لا نسلم ان الخاص غير جزء للقطع بان اهل اللغة فهموا من جميع المشركين انهم
الاان يراد بالعام المنطقيان مع انه لا يناسب المقام وقوله سلمنا الخ مدفوع بان المعنى بترك
الدلالة الاصلية عدم اعمال اللفظ في معناه المطابقي كلا او بعضا وهذا التحقيق انما نفع ما ذكره

المص في نبه

المص في نبه من النظر ايضا واما ان يكونا اي الدليلان يقينيين كالنصين القطعيين ثبوتا
ودلالة فالتعارض بينهما محال لان الدليل اليقيني انما يحصل لو كانت مقدماته يقينية او
لازمة لها عنها لزوما يقينيا اما ابتداء او بواسطة شاملا ذلك يجب كون تركيبهما يقيني الصحة
ايضا فلا تعارضا لم يمكن العمل باحدهما دون الاخر لامتناع الترجيح من غير مرجح ولا تركه
والا لارتفع النقيضان ولا العمل بهما والا لاجتمعا الا ان يكون احدهما اي احد اليقينيين
ظنيا من جهة قابلا للتاويل من تلك الجهة بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله مع
انه ظني من جهة الدلالة والخاص المظنون نقله فانه وان كان قطعي الدلالة لكن العام يجب العمل
العام يجب حمله على الخاص كما تقدم ولا يخفى ان المستثنى خارج عن المستثنى منه لما علمت من ان المراد
باليقيني ههنا يكون يقينيا من جميع الوجوه وبالظني ما يقابله وحمله على الاعم مما لا يا بر نفي الترجيح
ثم ان نفي التعارض عن القطعيين كالنصين القطعيين غير جيد فانهما وان لم يجز تعارضهما في
نفس الامر للاجماع على الحجج الشرعية لا تتناقض لكنه قد يقع للجهل بالناسخ من المنسوخ فيقع بينهما ترجيح
او الترجيح انما يتوقف على التعارض في الجملة ولو للمجتهد ولو للجهل بالناسخ ولا يتوقف على التعارض
في نفس الامر وفي كلام المص في نبه اشارة اليه وان كان احدهما قطعيا من جميع الوجوه والاخر ظنيا
ولو من بعضها فلا تعارض بينهما ايضا تعين العمل بالقطعي لان الظن ينتفي ح بالقطع بالنقيض
فاذا اتضح انه لا تعارض الا بين ظنيين اما من كل واحد كخبر الواحد العام او من بعض الوجوه
كالايات العامة مع اخبار الاحاد الخاصة فيحتاج الترجيح والترجيح لغة جعل الشي راجحا ويقال
مجازا لاعتقاد الرجحان واصطلاحا ما ذكره المص بقوله اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها
وتحقيقه ان للفقهاء ترجيحا خاصا يحتاج اليه في استنباط الاحكام ولا يتصور
فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية كان يكون قطعيا على قطعي او ظني كما عرفت بل ينبغي
ان يكون الامارة على اخرى ولا يحصل بالحكم المخصص بل لا بد من اقتران امر به تقوى على الامارة
المعارضة فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح ترجيح في مصطلحهم وهو اي الترجيح كان امرا
نسبيا ولا يتحقق الا بين دليلين كلاهما او احدهما ظني اعمهما فلا بد ما ان يكون في دليلين

اي ماد بين نقليين كخبرين او ايتين او اية وخبر او بين عقليين او في منقول ومعقول وذلك
ظاهر لانحصار انواع الادلة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والقياس عند بعضهم ومتى
حصل الترجيح عمل بالاقوى الا ما ذكر فان قلت لا ترجيح لامارة لا دليل على الاثنين مع ان الظن
الحاصل بالاربعة اقوى قلت جوابا التمسك بالترجيح في الادلة بالاجماع وهو لم يوجد في الشهادة مع انه
قد جوز بعضهم ذلك في الشهادة ايضا **فائدة** قال المحقق اذا تعارض الدليلان فاما
ان يكونا عامين على الاطلاق وخاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا او يكون كل منهما اعم
من الاخر من وجه واخص من وجه فاقسام اربعة وعلى هذه التقادير الاربعة فاما ان يكونا معلومين
او مظنونين او بالتفريق وعلى التقادير كلها اما ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر او لا يكون
واحد منهما معلوما **الاول** ان يكونا عامين فان كانا معلومين فان علم المتاخر وكان
قابلا للنسخ كان المتاخر ناسخا سواء القران والسنة في ذلك ان لم يقبل النسخ تساقطا ووجب
الرجوع الى غيرهما ولو تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين لانه لما امتنع الجمع لم يبق الا التخيير ولا
يرجح لاحدهما بقوة الاسناد لما ثبت من ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولان ما يرجع الى الحكم بان
يكون احدهما يقتضي التحريم او اثبات حكم شرعي لا يستلزم امر صحيح للمعلوم بالكلية وان جهل التاريخ
وجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز تاخر كل واحد منهما فيكون ناسخا للمتقدم ولا اولوية
فيطرحان معا وان كانا مظنونين فالتاريخ ناسخ ولو تقارنا او جهل التاريخ وجب الرجوع الى الترجيح
فيعمل بالاقوى وان تساويا وجب التخيير وفيه نظر اذ مع جهالة التاريخ يمكن تاخر احدهما
فيكون ناسخا وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فان المعلوم متاخرا كان ناسخا للمتقدم
وان كان بالعكس لم يكن المتاخر ناسخا فان المعلوم لا ينسخ وان جهل التاريخ تعين المعلوم
لانه ان كان متاخرا كان ناسخا وان كان لم يكن منسوخا وان تقارنا كان المعلوم راجحا
فتعين العمل به على كل تقدير **الثاني** ان يكونا خاصين وتفصيله كما تقدم في تفصيل العامين
الثالث ان يكون كل منهما عاما وخاصا باعتبارين كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله او ما ملكت ايمانكم وقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع قوله

عن الصلوة

التاريخ م

وان كان متقدما م

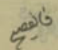
عن الصلوة في الاوقات المكروهة فالاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة
خاص في الاوقات فان علم تقدم احدهما وكانا معلومين او مظنونين او كان المتاخر ناسخا
للمتقدم عند من قال العام يخرج الخاص المتقدم والعام من وجه اولى بجواز النسخ وان كان
المتقدم معلوما وجب الرجوع الى الترجيح عندهم ولم ينسخ الثاني الاول لامتناع نسخ
المعلوم للمظنون اما من بنى المتاخر على الخاص المتقدم فاخرج بالخاص المتاخر بعض ما دخل تحت العام
فالانسب عنده تحقق عدم النسخ في شيء من هذه الاقسام بل يرجع الى الترجيح اذ لا يخلص كون
المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر وان جهل التاريخ فان كانا
معلومين لم يجز الترجيح بقوة الاسناد بل بما يتضمن احدهما من كونه محظورا او مثبتا لحكم شرعي
لان الحكم بين كونه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر في الحكم التاريخ وان كانا مظنونين
جاز الترجيح بقوة الاسناد وبما يتضمنه الحكم فان لم يترجح فالتخيير وان كان احدهما معلوما
والاخر مظنونا جاز ترجيح المظنون على المعلوم لكونه فان ترجيح المظنون عليه بما يتضمن من الحكم
كالمحرم والشرعي حتى حصل التعارض فالحكم ما تقدم **الرابع** ان يكون احدهما عاما والاخر
خاصا فان اتفقا علما او ظنا وتاخر الخاص كان ناسخا للعام المتقدم في مورد الخاص وان
كان تاخر العام ناسخا للمتقدم عند ابي حنيفة والمحققون منا ومن الشافعية على العام وقد تقدم
وان وردا معا كان الخاص مخصصا للعام بالاجماع وان جهل التاريخ بني العام على الخاص وعند
الحنفية الوقف وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا قدم المظنون على المعلوم على المظنون
اجماعا الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد معا كتخصيص الكتاب والسنة
المتواترة بخبر الواحد وقد تقدم ايضا وهنا اوردناه مع طوله لفائدته وكثرة محصول
وان جرايد قوله ان تقارنا فالمعلومين تعين التخيير تصريح بتحقق التعارض بين القطعيين
ان من صور المعلومين كونهما خاصين كما في القسم الثاني وانه لا يلزم اجتماع النقيضين ولا
ارتفاعهما بل يحكم بالتخيير اللهم الا ان يراد بالمعلومين هنا قطعيا الثبوت لا قطعيا الدلالة
او بالعكس مع ان قوله ولا يترجح احدهما الخ حمالا يلائم ذلك والحق ان بين القطعيين

كالنصين القطعيين لا يتحقق التعارض في نفس الامر على ان الحج المذكور لا يناقض كما سبق الا باشتراك
وانما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ ولا يتوجه بين جهل المتقدم للمعلومين ان تقارنا على الجهل
والتاخر كما يدل عليه اول كلام المحقق على التقارن في نفس الامر لكن لا يتم استدلاله على قوله لا ترجيح
بينهما بان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا بانه لا تعارض بينهما اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه يقال ان اريد بالتعارض في نفس الامر فالترجيح لا يتوقف عليه وان اريد معه اي في الجملة
ولو للجهل بالناسخ فلا نسلم امتناعه **البحث الثاني** اعلم ان الدليل النقلي لا بد من ناقله وهو
السند ومنقول وهو المتن ومنقول عنه وحيث اذا تعارض نقليان ترجح احدهما اما بالسند
وهو طريق المتن اعني جملة من رواه كما مر او بوقت الورود اي ورود المتن وقسمان قسم باعتبار
الامر واخر بعضها باعتبار نفس الرواية او المتن نفسه او المدلول اي الحكم الذي يدل عليه او بامر
خارج اي خارج عن هذه الامور الخمسة وهنا تفصيلها فالاكثر رواة ارجح على الاقل
رواة لان الظن الحاصل بقول الراويين اقوى من الحاصل بقول واحد لان الرواة كلما كانوا
اكثر كان تواطؤهم على الكذب ابعد ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي
الى التواتر المفيد لليقين فيجب العمل باقوى الظنين لا ان قلت لا نسلم حصول الظنين لجواز
ان لا يفيد كثرة الظن الحاصل بالاول قلنا لا يضرنا لحصول المطلوب ح وايضا
وقد يعلل بان ترك العمل بالدليلين اشد محذورا من ترك دليل واحد وهو منقوض
بالفرق في الكم فيما سبق على الشهادة فكلما كثر الراوية وقيل وجه الفرق ان الشهادة
نصابها مضبوط بنصاب معين واعتبار الكثرة فيها يفضي الى نقض العرض وتطويل الخصومات بخلاف
الرواية فان المقصود منها الظن بالاحكام كلما كان الظن اقوى كان بالاعتبار اولى من غيره فرده
الى اعتبار ضبط وكذا الاعلى اسنادا اي اقل وسايط ارجح من الكثير الوسايط لان الاول
اقل احتمالا للكذب والغلط قال العلامة وبه نعتبر واستدلاله على ترجيح عال الاسناد فعلو الاسناد
راجع هنا الى الطلب لانه مرجوح باعتبار زيادة واضا انما يكون الاقل عددا ارجح اذا كان
رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات اما اذا اختلف تعددت وكانت صفات الاكثر

اكثر فيها

اكثر فلا هنا حاصلها ذكره وهو ليس بعيد لانه تأثير اللذ وورد في مثله عن معقول واشتراط
الاتحاد والمساواة مستدرك اذ المفروض تلك ان المراد بترجيح احد الروايتين على الاخرى
هنا مقتضاه اختصاص احديهما بجهة الترجيح مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد في الاخرى
ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وذلك واضح لا سترة فيه
وترجيح رواية الفقيه على غيره سواء كانت الرواية باللفظ او بالمعنى لان الفقيه يبحث عن
الخبر ومقدماته وسببه ووجوده فيتنزل الشبهة بخلاف غيره فانه يجهل ذلك ويؤدي الى نقل
الرواية الى الجزء وقيل لا ترجيح بذلك اذ استويا في حفظ الحديث وقيل انما كانا مرويين بالمعنى
ثبت الترجيح للمذكور والاولاد كذا ترجيح رواية الافقه على رواية الفقيه لان
احترازه عن الغلط اكثر فالظن بخبره اقوى وكذا ترجيح رواية الزاهد وهو
لشدة التقوى واعراضه عما يشغل النفس ويمنع الحفظ والورع
رواية الازهد على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق الدنيوية اكثر فيكون
الظن بخبره اقوى ثم ترجح رواية الاعلم بالعربية على العالم بها لا ترجح رواية العالم بها
على غيره لتمكنه من التحفظ من مواقع الغلط وقد يرجح ما لا يقدر على غيره وقيل بل هو
مرجوح لانه قد يجهل الحديث اعتمادا على علمه فلا يبالغ في التحفظ والجاهل الخوف يبالغ
في التحفظ قال المحقق فيه وفيه نظر فان معرفته تقتضي علمه باختلاف دلالة الالفاظ
اختلاف احوالها وتغير المعاني بادنى سبب كاعرابها ويوفيه ذلك الى تحقيق ما يسمعه
بخلاف الجاهل لجهله بالفرق بين المعاني المختلفة بسبب الاعراب وكونه صاحب الواقعة مرجحا
لخبره على ما ليس كذلك لانه اعرف كما قدمت رواية ميمونة قالت تزوجني رسول الله ونحن حلالان
على رواية ابن عباس انه نكحها وهو حرام ويرجح الاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين على غيره لان
جليسهم اعلم بطرق الرواية وشرايطها او من طريقه اقوى كالاكثر والعلم فان
خبره ارجح من غيره كالمروي عن احدهما انه راى زيدا وقت الظهر بالبصرة وروى الاخر انه
راه في ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه للثاني اكثر من الاول فكانت روايته

ايضا كذا ذكره الشارح قلت فيمكن ان يراد بنوع الطريق باعتبار قراءة الشيخ عليه او قرائته على الشيخ فيترجح خبر الاول طريقا وكذا في طرق التحمل من الاجازة والوجادة والمناولة والسماع كما عرفت سابقا وترجح ايضا رواية الذي ظهرت عدالته بالاختبار والامتحان على ما علمت عدالته بالتعديل اذ ليس الخبر كالمعاينة او بتزكية الاكثر اي ظهرت عدالته بتزكية العالم ورعا الاكثر فان روايته ترجح على ما ظهرت عدالته بتزكية الاكثر الا قل او ظهرت بتزكية الاعلم على من ظهرت بتزكية العالم ورعا فان الاعلم بالاكثر اطلاعا على حال الراوي النفيس احسن او من ظهرت عدالته مع ذكر سبب العدل الراوي عدالته فانه يترجح على من ظهرت عدالته مع الاطلاق او من ظهرت عدالته مع العمل اي عمل المزكي بروايته فانها ترجح على من تزكية لم يعمل المزكي بروايته ويحتمل ان يراد به ان رواية من روى او عمل بروايته نفسه عن روى ولم يعمل بها وترجح رواية الاكثر ضبطا لما يرويه وحفظا لالفاظ الرسول عليه السلم على من ليس كذلك في الكثرة لو كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر ضعيف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن الضبط ولا كثرة النسيان بحيث لا يقبل خبره ففيه تعارض ويحتمل الاول وكذا رواية العادل عما لو رواه على الظاهر ان بها وكذا رواية سلامة العقل على المختلط العقل في وقت ما لاحتمال روايته وقت اختلاط عقله وكذا رواية الحافظ للحديث على من يعتمد على النسخ الى الكتاب لانه ابعد من الشبهة قاله الملم في النهاية ويحتمل الصدق وكان وجهه ما يعرض للاول من الاشتباه والنسيان بخلاف الثاني في اعتماده على كتاب محفوظ مصحح وكذا رواية الا شهر بنفسه على الخامل لان شهرته تدل على علو منصبه فيمنعه عن الكذب وكذا غير المدلس على المدلس اي من عرف بالدليل وان لم تكن تلك الرواية من التدليس لغير اخفاء العيب هنا يراد به من اخفى عيب الرواية وهو ان يروي عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه على وجه يوهم انه سمعه منه ويخرج عن الكذب بان لا يقول حدثنا او اخبرنا وشبههما بان يقول قال فلان او عن فلان ونحوه والظاهر ان غرضه في العدالة لكنه موجب للترجيح وكذا يرجح معروف النسب على مجهوله لان تحرزه عن الكذب اكثر والقدرة



والقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن خلافه وغير ملتبس الاسم بالضعيف اي باسم الضعيف على التعبير اي يسمى باسم ضعيف غيره مع صعوبة التمييز بينهما وعبارة شرح العضد او غير ملتبس بمن ضعفت روايته لان اهتمامه بالتوقي والتحرز وحفظ الكثير فظاهر كلامه ان المراد التباسه واختلاطه بمن هو ضعيف الرواية وما ذكره الملم هو الموافق لصريح كلام القوم وكذا يرجح المتفق على كونه مرفوعا الى المعصوم على المختلف فيه اي رفعه هل هو مرفوع او موقوف على الراوي وكذا يرجح ذكر السبب اي سبب الحديث وذلك الحكم على غيره لشدة اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الاخر ويرجح ناقل اللفظ اي لفظ المروي عنه على ناقل المعنى خاصة او يحتمل انه نقل المعنى لاتفاق على قبول الاول دون الثاني ويرجح الخبر المقصود بغيره لحديث سابق على غيره وكذا خبر من لم ينكر الاصل اي المروي عنه بان صدقه وكذا الذي لم ينكره على خبر من كذبه والحاصل ان الخبر الذي لم ينكره المروي عنه وهو الاصل يرجح على الخبر الذي ينكره فان الثاني مختلف في قبوله وقد مضى ان المختار التفصيل وكذا يرجح الخبر المسند على المرسل ان علمنا به كما عرفت سابقا خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل محتجا بان الثقة لا يسند القول الى الرسول ويشهد به الا مع القطع والجزم بان قوله بخلاف ما اسند وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يشهد على الكلابة بان قد لانا نعم ان الرسول قال ذلك فكان الاول اعلى وجوابه ان قول الراوي قال رسول الله ص يقتضي بظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جائز فلا بد يمكن حمله على ظاهره فيحمل على ارادة ظننت او سمعت او رويت فكان الاسناد المشتمل على ذكر الرواة على التمكن من معرفة عدالته الكل فكان الوثوق بخبره اعظم وايضا ضرورة رجحان خبر من عرفت عدالته كالمجهول على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا واحدا خصوصا مع خفاء العدالة والاختلاف في اسبابها واعلم ان القائل برجحان المرسل انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله فاما لو قال عن الرسول كذا فلا يترجح على المسند قطعا لانه في معنى قوله روى عن رسول الله كذا اي لو قال فالعبد الجبار ايضا حكم بالتساوي

بين المرسل والمسند وقد يرجح الخبر المتاخر على المتقدم كالمدني اي الخبر الوارد وقت كونه عليه السلم بالمدينة على الخبر المكي لان الخبر المدني بعد الهجرة واكثر الكتاب قبلها وكذا الكلام في الاية فتغليب الظن تاخر المدني عن المكيات فيكون الحمل على المدني لظن تاخره اولى ناسخا مع مراعاة كالخبر الدال على علو شانه عليه السلم وورد بعد قوة الرسول ص وشدة شوكته وعلو شانه فانه يرجح على الخبر الذي لا يكون كذلك سواء كان مما يدل على ضعف او لا يدل على شيء اذ الظاهر تاخره وتاخر الثاني لان علو شانه واظهار دينه ص على الاديان كلها انما كان في اخر امره فيغلب على الظن تاخره وكم تاخر الاسلام فانه يرجح منه على متقدم الاسلام مع علم سماعه الى سماع متاخر الاسلام لذلك الخبر بعد اسلامه فانه يغلب على الظن ح تاخر روايته وقيل وشرطه ان يعلم ان المتقدم مات قبل المتاخر اذ الغالب ح ان متاخر الاسلام سمع الخبر وقت اسلامه والمتاخر سماع المتقدم للخبر او يعلم ان اكثر الروايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر لان الناد ملحق بالغالب اما مع عدم الامرين جاز تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر فلا يحصل الترجيح فاستحسن الملم ذلك وفيه نظر فان احتمال رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم احتمال الصدور قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل ح تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليه فان احتمال تاخر رواية المتاخر خال من ثلثة واحتمال رواية المتقدم فاحتماله واحد فيكون الاول غالب على الظن من تاخرها فكذا في كتاب الشارح رحمه الله في مختصر ابن الحاجب يرجح متقدم الاسلام لان اهتمامه بالتنزه عن الكذب اكثر غالبا ويرجح الخبر المتحمل في البلوغ المشتمل اي الوارد استدلالا على العالم الذي السبب على المختلف بين الاصوليين في قصر الثاني يعني في حمله على سببه كما تقدم والخلاف وان كان ضعيفا الا انه يفيد المرجوحية ويرجح الفصيح على غير الفصيح ومنهم من رد غير الفصيح لان المعصوم لا يتكلم به ولا ريب ان قوله بناء على ان الراوي روى لفظ الراوي وعلى تقدير

الى اقرب

في الآخر ويرجح الخبر الذي مجازه أشبه بالحقيقة على الخبر الذي هو أقل شبهاً بها لأن الأول
الأصل أقل خلافاً قيل ويرجح المتضمن للتخفيف على ما تضمن التغليظ لأن المخفف ظاهره
تأخر لأنه كان يغلظ في أول الأمر زجراً لهم عن العادات الجاهلية وفيه نظر ويرجح المطلق على
المؤرخ لاحتمال وروده للمطلق متأخراً وفيه شيء والمؤرخ بتاريخ مضيق على الخالي عن التاريخ
كما روي عنه عليه السلام في مرضه الذي مات فيه خرج وصلى بالناس قاعداً وهم قيام فإنه راجح على ما روي
أنه عليه السلام قال إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين وكذا المحتمل في الإسلام
على المحتمل في الكفر لأن المسلم أشد اهتماماً بالخبر وكذا المحتمل في وقت البلوغ على المحتمل
قبله وكذا يرجح المنطوق أي الخبر الدال بالمنطوق على المفهوم أي الخبر الدال بالمفهوم إن قلنا
بحجيته لأن المنطوق أقوى دلالة في الحكم وكذا يرجح الخبر الناقل لحكم الأصل كالبراءة الأصلية
على المقرر له لأن الناقل يستفاد منه ما لا يعلم إلا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان
اعتبار الأول أولى ولأن العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لأنه يقتضي إزالة حكم العقل فقط ولو
جعلنا المقرر متأخراً كثر النسخ لأن الناقل أزال حكم العقل ثم المقرر أزال الحكم الناقل
مرة أخرى ورد الأول بأنا لو جعلنا المبقي متأخراً استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه
متقدماً استفدنا منه ما تمكن العقل من معرفته وبأن ورود الناقل بعد ثبوت الأصل
ليس بنسخ لأن دلالة العقل إنما تفيد بشرط عدم دليل الشرع فإذا وجد يرتفع دليل
العقل فلا يكون دليل السمع رافعاً لحكم العقل بل يكون مبيناً لانتهائه فلا يكون
ذلك خلاف الأصل ونعارض أيضاً بأنا لو جعلنا المبقي متقدماً لكان المنسوخ حكماً ثبت
بدليلين أعني العقل والسمع وهو أشد مخالفة لأنه نسخ الأقوى بالأضعف وقيل
يرجح المقرر على الناقل لأن حمل الحديث على ما يستفاد لا من الشرع أولى من حمله
على ما يستقل العقل بمعرفته إذ التأسيس أقوى من التأكيد وحمل الشارع على ما هو
فائدة أولى ولو جعل المقرر متقدماً على الناقل كما جعلناه وارداً حيث لا حاجة
إليه لأنا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلناه المقرر وارداً بعد الناقل لكان وارداً

المنطوق ثم

حيث يحتاج

حيث يحتاج إليه فكان الحكم بتأخره أولى فالتأسيس وفيه نظر فإن فيه اعترافاً بورود
الناقل وبعدان المقرر من أول الأمر فكونه وارداً إنما يتحقق إذا جمعنا بين الحديثين بتأخر
أحدهما وليس ذلك من لوازم التعارض إذ لا تنافي بينهما إذا علم اتحاد تاريخ الحديثين
قال المحقق بن سعيد بعد تقرير الخبرين على القولين الحق أنه إما أن يكون الخبران عن الرسول
عليه السلام أو عن الأئمة عليهم السلام فإن كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتأخر أولى سواء كان
مطابقاً للأصل أو لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لأنه كما يحتمل أن يكون أحدهما
ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً وإن كان عن الأئمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم
تاريخهما أو جهل لأن التاريخ مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله انتهى وكذا
يرجح الخبر النافي للحد على مثبته لأن الحد منه زجر هو منفي بقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود
بالشبهات فلا يبقى المثبت له معمولاً به قال الشارح وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل
على المقرر قلت وبيانه أما أن النافي للحد مقرر والمثبت له ناقل ولأن الناقل يستفاد
منه ما لا يعلم إلا منه بخلاف المقرر فكذا المثبت للحد يستفاد منه ما لا يعلم إلا منه بخلاف النافي
فإنه يفيد ما أثبته العقل والحديث الذي كون للشبهة رد وكذا يرجح الخبر المحرم على المبيح لقوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال ولقوله عليه السلام دع ما يريبك إلى ما لا
يريبك وللاحتياط والاجتناب عن الوقوع في الحرام لأنه على تقدير الإباحة لا يكون
في تركه ضرر وعلى تقدير التحريم يتحقق ترتب العقاب على الإتيان به لا يقال يحتمل
كون الفعل مباحاً فاعتقاد تحريمه إقدام على ما يؤمن كونه جهلاً لأنا نقول إن التارك
المحظور أقل خطراً من فاعل المحظور بين العقل واعتقاد إباحته وبالعكس محظور واحد قيل بالتعارض
والتساقط وأما إذا تعارض الموجب والمبيح فالموجب يرجح اتفاقاً وهو مما يقوي ترجيح
المحرم على المبيح لكونه معادلاً للموجب لاستحالة اللوم على الفعل كاستدعاء الموجب له على الترك
ويرجح المحرم المقتضي للتحريم على الموجب أيضاً لأن غالب الحرمة دفع مفسدة وغالب الوجوب تحصيل
مصلحة واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد أهم وقيل بالتعارض والتساقط لاشتمال

المفاسد

خبر
المحرم ثم
ستدعائه ثم

كل منهما على خوف ضرر العقاب وكذا يرجح مثبت الطلاق ومثبت العتاق على نافيهما لأن
الأصل عدم رفع النكاح وملك اليمين والنافي لهما على خلافه والمؤيد بالأصل أولى
وقيل يرجح النافي فائدة النفي إن كان مما يعرف بدليله ويعرف أن راويه
اعتمد على الدليل كالعلم بأن الأصل في الحوادث العدم فهو مما يعارض الإثبات ويجب
الترجيح بوجه آخر ولهذا حملوا التعارض بين ما روي أنه صلى الله عليه وآله كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الرأس منه وبين ما روي أنه صلى الله عليه وآله لا يرفع يديه عند ذلك معللين
له بأن حديث النفي ما يستند إلى الحسن والخبر المقترن بحكم بالعلة أقوى من المنفرد عنها
لكون الأول منبهاً على مناط الحكم وكذا يرجح الخبر المؤكد على غيره مثل قوله عليه السلام
لا عن عن قريب ثلاثاً ومثل أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل
باطل وكذا يرجح الخبر الموافق لعمل العلماء إذا جوزنا كون الإمام في جملتهم لأن إعراض
العلماء عنه يوجب الرجحان أو لعمل الأكثر كذلك لأن عمل الأكثر وإن لم يكن موجباً
لكنه صالح للترجيح إذ الأكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الأقل أو الموافق لعمل
الأعلم وكذا يرجح الخبر الذي يخالف عمل أهل الخلاف على الموافق لهم لاحتمال التقية
في الموافق قال المحقق في المعتبر إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول
العامة قال والظاهر أن احتجاجهم في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو إثبات لمسألة
علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه من أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد
وغيره فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية
فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى لمصلحة يراها
الإمام وإن كنا لا نعلمها فإن قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا إنما نص
إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً فلم يلزم سد باب
باب العمل انتهى كلام الفاضل كلامهما مركز لا مد هو ضعيف أما أولاً فلأن رد الاستدلال
بالخبر بأنه إثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد إذ لا مانع من إثبات مثله بالخبر المعتبر الإمام

دون النافي ثم

وثانياً

ممن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي أشار إليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة وأما ثانياً فلأن
الإفتاء بما يحتمل التأويل وإن كان بعيداً لا ينافي احتمال التقية على ما هو المعلوم من أحوال
الأئمة عليهم السلام أقرب والمصير إلى ذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو الحق انتهى قلت
الخبر المشار إليه خبر عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام المشهور بمقبولة عمر بن حنظلة المجهول الحال وفي طريقه
أيضاً داود بن الحصين وهو واقفي وفيه بعد كلام طويل ينظر فيهما فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قال عمر
بن حنظلة قلت جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدا
أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
فقلت جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً قال ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم
فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حكامهم الخبرين قال إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى
إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وقد تضمن أيضاً وجوب الترجيح
للمفتي والحديث ووجوب العمل بالراجح كما لا يخفى وهو مقبول عند الأصحاب ولذا استدلوا به على نفوذ
حكم الفقيه في زمن الغيبة وفي معناه في هذا الباب ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن إسماعيل
ابن بزيع عن الرضا عليه السلام أنه قال بعد كلام إذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه فقلت إن
هؤلاء يفعلون فقال السنة شأنهم وإذا تعارض قياسان وقد عرفت أنه لا بد في القياس
من أصل وعلة وحكم له باعتبار كل منها أحوال يرجح بعضها على بعض هذا عند القائلين
وأما عند من اشترط في العلة أن تكون منصوصة كالمصنف فلا بد له من أصل منصوص
على حكمه وعلة كذلك الحكم منصوص عليها فدليل الحكم هو النص اتفاقاً ودليل العلة
كذلك عند المصنف ومن وافقه فدليل الحكم في القياسين إن كان قطعياً امتنع الترجيح
لما مر من أن الترجيح لا يجري في القطعيات فكذا دليل العلة فيمتنع جريها فيبقى التعارض
في الأقسام الباقية فما أصله قطعي أي حكم أصله قطعي والآخر أصله ظني وكذا ما يكون دليل العلة فيه نص
قاطع فإنه أولى مما يكون دليل العلة فيه ظنياً والتعارض فيه أي في القياس قريب من التعارض

في الاخبار لانا نشترط فيه التنصيص على العلة فاذا كان دليل اصل من القياسين ظنيا وكذا الكون دليل علته كذلك طلب الترجيح في كل منهما على ما تقدم من ترجيح الاخبار فيرجح كل منهما بالصفات المتقدمة

الفصل الثاني عشر من مقاصد الكتاب في الاجتهاد وفيه فصول باعتبار المشترك للمجتهد وشرايط الاجتهاد والمجتهد فيه واحكام الاجتهاد الفصل الاول المجتهد وفيه مباحث باعتبار تعريف مبدا الاشتقاق ومن يصح منه الاجتهاد وشرايط المجتهد

الاول تعريف مبدا الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة وشرعا يعني في الاصطلاح المتشرعة اذ هو عرف طار بعد الشرع استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن بحكم شرعي فقوله استفراغ الوسع كالجنس والمراد من الاستفراغ بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه حتى يخرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وزعم بعضهم انه من ترك عند الفقيه جعل الاجتهاد اعم وقوله من الفقيه لا حاجة اليه فالاولى تركه كما فعل في النهاية اذ لا يصدق بدونه التعبد اجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقيه المتهيئ لمعرفة الاحكام وقوله لتحصيل الظن ليخرج الاستفراغ لتحصيل يقين اذ المجتهد فيه على ما سيجيء هو الظني لا القطعي وقوله بحكم شرعي ليخرج العقلي والحسي ويشمل الفرعي والاصولي ان اريد تخصيصه بالفروع قيد بالفرعي وعرفه في النهاية بعضهم بانه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه عن تسبب المقصر فانه قولنا بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه ولا خفاء انه قد خرج لما عرف قال الخنجي هو لاخراج العقلية والحسية والشرعية الاصولية قال العبري يلزم منه ان الاجتهاد في المسائل الاصولية لم يحكم لوم ولا يجب القطع لعدم جوازه فيها لحوق اللوم لكنه لما اختلف فيه كما ورد بان معناه لحوق اللوم على تقدير الخطاء ولا يلزم منه اللوم في الاصل لاحتمال ذلك التقدير ولا ينافي ذلك القطع بعدم جوازه فيها واعلم ان ظاهر كلامهم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون اخرى تحقق مجتهد ليس

بنفسه

بنفسه هذا وقد شاع الملائي(?) الفقيه على من يعلم مسائل الفقه وان لم يكن مجتهدا كما قال البدخشي وقد مضى في صدر الكتاب تحقيق ذلك ويجري هنا زيادة تحقيق للتقريب بتوهم اي قبول الاجتهاد التجزية بمعنى انه قد يحصل الاجتهاد في بعض المسايل بما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك جاز ان يجتهد فيها لان المقتضى لوجوب العمل مع الاجتهاد في كل الاحكام وهو الظن موجود مع الاجتهاد في بعضها اي في بعض الاحكام فان من عرض له مثلا حادثة في الفرائض حصل له الظن ان اصلها في الفرائض بدون غيرها اذ الغالب ذلك فاذا احاط بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض يمكن الاجتهاد والعمل بالظن في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب انه يقال لعل ثمة منه شيء يمكن منه خلاف الظاهر ذلك لانه نادر والنادر ولا يعتد به لا يقال انه لا يجوز الاجتهاد في الحادثة الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد من الايات والروايات والاجماع المتعلق بتلك الحادثة ولا يتم العلم بذلك الا حاطة اذ مع عدم العلم بشرايط الاجتهاد لم يجز له الاجتهاد ومعه تلك الاحاطة لم يتيسر مع جهله ببعض المسائل قلنا يكفي في العلم المذكور العلم الاجمالي ويقيد ما لا بد منه كالعلم بان اية اية وانه رواية لها مدخل في الحادثة ولا يحتاج الى العلم خصوصيات تلك المسائل والعلم بتفاصيلها وما فيها ونحو ذلك امر سهل بل يمكن ان يحصل العلم بان ما يحتاج اليه في الاجتهاد في هذه الحادثة المخصوصة ليس خارجا عن مسائل معدودة محفوظة اذ لبثها انه علل مجتهدين او اتباع او المجتهد الواحد ايضا بناء على قبول التجزي لا سيما بعد تقريب ابية الحديث النفيسة الا ما شذ وضم الحكم الى جنسه فيجب العمل لوجوب المقتضي وانتفاء المانع احتج المانع بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل وجوابه ما اشار اليه بقوله ويجوز تعلق المعلوم بالمجهول وبه دفع الفرض اذ المفروض كما عرفت حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا كما سبق وان كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح في ظن الحكم فيجب العمل به ونظيره ابن الحاجب التوقف

البحث الثالث في هذا الحكم الفصل الثاني فمن يصح منه الاجتهاد انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لكنا نجزم من المعصومين عند الامامية كالجبائي وابن الجبائي وان اجازه السيد المرتضى عقلا وذهب بعضهم الى كونه متعبدا بالاجتهاد في كل ما لا نص فيه وجوزه الشافعي من غير قطع بالوقوع وقال اخرون كان متعبدا في امور الحروب دون الاحكام ولنا ما احتج به علم لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى هو ظاهر العموم وان كان ما ينطق به فهو وحي وذلك ينفي الاجتهاد وقيل عليه اولا ان غاية انه لرد ما كانوا يقولون في القرآن من انه افتراء فيختص بما يتعلق بالعموم وجوابه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقدم بيانه وثانيا انه لا ينفي الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان متعبدا بالوحي اذ دليل وجوب الاجتهاد عليه هو الوحي فليس الاجتهاد نطقا عن الهوى بل هو عن الوحي ومضمونه اذا ظننت كذا فاعلم انه حكمي واجيب بانه لا يلزم من كونه دليل وجوب الاجتهاد الوحي كون الحكم الصادر عنه حكما بالوحي والا لزم ان يكون المستنبط للحكم بالقياس قد حكم بالنص لان العمل بالقياس عندهم مستفاد من النص ولانه عم قادر على العلم بالحكم بوحي من الله تعالى فلا يجوز له العمل بالظن الذي يكون تقدر على العلم بالقول بالفعل فانه لا يجوز له الاكتفاء بالظن قيل عليه لا نسلم انه قادر على اليقين فانه لا يعلم الحكم الا باتيان الوحي عليه وانه غير مقدور لهم وفائدته(?) فيما بعد الوحي ولا يجوز الاجتهاد اتفاقا وجوابه كل قضية لا بد فيها من حكم معين ولذلك دليل فاذا سئل النبي عم عن حكم في علاقة ولانه مخالفة اي مخالف الرسول عم كان من شؤ كان مجتهدا او غيره لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ومخالفة المجتهد ليس كذلك لانه لو كان عن اجتهاد فهو جايز اذ جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لانه لا قطع بانه حكم الله لاحتمال الاصابة والخطاء والخطاء غير مأثوم بل اجر واحد كما سيجيء وان كان غير مجتهد فهو فاسق قيل لا نسلم ان مخالفة المجتهد جايز مطلقا لكم لان المخالفة من لوازم اجتهاد مطلق ممنوع بل انما يجوز اذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عن اجماع فان اقترانه بالاجماع يخرجه عن جواز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول عم فانه يقترن به او تقرير الله تعالى اياه على ذلك وهو قاطع وجوابه ان جعله باعتبار الاجماع عندنا لكونه مشتملا

على المعصوم

قول على المعصوم من الخطا المخبر عن بيانه واما اذا جاز الاجتهاد للرسول جاز عليه الخطاء فلا يكون قوله قطعيا لا يجوز مخالفته وكذا الاجماع لا يكون قطعيا ايضا فلا يحرم مخالفته لان قطعيته متوقفة على قطعية قول الرسول وقد جاز عليه الاجتهاد المحتمل للخطاء وتقرير الله تعالى له مسلم لم يكن الحكم بوحي لا يلزم الا حينئذ تأمل ولانه لو كان يتوقف على الاحكام الشرعية على نزول الوحي كما هو ثابت بالتواتر ولو جاز له الاجتهاد لما توقف بل كان اجتهد واجاب لوجوبه عليه قيل لا نسلم الملازمة بل جاز التاخير لتحصيل اليأس من النص لعدم شرط في الاجتهاد انما يتعين فيما لا نص فيه فلا بد من تحقق عدمه وايضا ربما احتج الى وقوف الاجتهاد فان استفراغ الوسع يستدعي زمانا واجيب عن الاول بان الوحي يتوقع في كل زمان من المستقبل وعن الثاني بان حكم المعضلة الكل كان معلوما له وطرق الاجتهاد معلومة تأمل ولانه لو جاز اجتهاده اي اجتهاد النبي عم لقضى بجواز اجتهاد جبرائيل عم فيرتفع القطع بالوحي اذ لا يعلم ان الحكم الذي نزل به جبرئيل عم من الله او من اجتهاد جبرئيل قيل ان عدم اجتهاد جبرئيل ثابت بالاجماع واجاب المصنف عنه بانه ابطال اللازم وهو جوهر [illegible] دليلنا احتج الشافعي على الجواز بان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لاحتياجه الى اتعاب النفس في الجهد والاشق افضل لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فالاشق افضل والافضل لا يترك الرسول والا لكان امته افضل منه في هذا الباب لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم عاتبه تعالى على حكمه الذي هو الاذن ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي ولقوله عم حين امر اصحابه بالتمتع وتخلف عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم شرعي اي لو علمت اولا ما علمت اخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما علم بالرأي واجاب عن الاول لعدم ثبوت اعتبارها في افادة الثواب مزيد الفضيلة مع التسويغ شرعا اي كون المشقة سابقة بان يكون كالعمل الذي اشتمل عليها مطلوبا للشارع وكون الاجتهاد سابقا للنبي عم عن النزاع واجيب ايضا بمنع لزوم كون امته افضل وانما يصح لينصف بما هو اعلى من ذلك كالنبوة والفضايل الاخر ونقض بان الشيء قد يسقط عن شخص لحصول ما هو اعلى ولا يكون فيه نقص اجره ولا يكون به بحرم عن مخصا بفضيلة ليست كذلك لكن يحرم ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا

وثواب القضا لكونه اماما وعن الثانى ان العفو المذكور فى الاية عن اصحابه على تقدير حذف
اوان الاذن شرط فى الاباحة اى اباحة الماذون فيه فيكون اذنه لهم بمباح عليهم والاذن
مباح الا انه ترك الاولى فصح اسناد العفو معه اى مع الاذن لكونه عتابا على ترك الاولى وعن الثالث
ان عتبه عليه فى سياق الهدى لا يدل على سياقه بالاجتهاد اذ من الجايز ان يكون بالوحى بان
بين الله تعالى الحج قرانا فيرده عليه وساق ثم اوحى تعالى فضيلة التمتع وانه ليس لمن ساق
فادنا التمتع فتاسف على المبادرة الى القران وفوات العمرة وفيه نظر لان تلبسه بالقران
ان كان بوحى من الله تعالى استحال تاسفه على فعله والا كان قولا بانه فى افعاله مالا يكون بوحى
لا يقال جاز ان يكون الله تعالى خيره فيه واختاره هو وعدل عن الاخر الذى هو افضل
لانا نقول اختياره ذلك ان كان بوحى من الله تعالى والكلام والا كان فى افعاله ما ليس بوحى كذا قال
الشارح واعلم ان القايل بجواز الاجتهاد عليه صلى الله عليه وسلم منهم من جوز الخطا فيه ومنهم من منعه
والمجوزون منهم من قال لا يقر عليه بل ينبه عليه ومنهم من قال لا يقتصر ويحتج المانع انه لو جاز
الخطا عليه لوجب علينا اتباعه لقوله عم فاتبعوه ولقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيلزم
الامر باتباع الخطا وهو باطل لا يقال ان المقلد يجوز تقليد المجتهد وان كان مخطيا فى اجتهاده
فجاز مثله فى الرسول عم لانا نقول بان ذكر امن النصوص دل على ان اتيان سبب الاهتداء
الحق والظفر عليه معه وهو يدل على ان ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطا فينعكس الى ما يكون خطاء
فليس بواجب الاتباع وما جعل فيه الاتباع لما ذكرنا فلا شى من الخطا مما حكم به فلا شى
مما حكم به خطا وما اجتهد مما حكم فحصل هذه صغرى للاولى السالبة فتنتج ما ليس شى مما اجتهد
وهو المطلوب وحجة المجوز مع عدم التقرير انه عم شاور اصحابه فى اسارى بدر فقتلوا وبعضهم بعضا
بالفدا وبعضهم بالقتل فنزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا
حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احدا بالخطا فى الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم
بسبب اخذكم الفديه وترككم القتل وهذا دليل واضح على خطائه فى الاجتهاد وجوابه
بان جاز ان يكون معنى الاية لولا سبق الكتاب باباحة المن وهو الرخصة لمسكم العذاب

على ترك

على ترك القتل فلا يكون فى الاية حجة الا العتاب على ترك العزيمة ولا يلزم منه ان الحكم بالاباحة من
خطا وهل انى شانه وكذا شان الائمة المعصومين فانهم تلقوا الاحكام منه عليه وعليهم السلام
ولا يسوغ لهم الاجتهاد لعصمتهم عن جواز الخطا **فايدة** يجوز الاجتهاد للغايبين عن حضرة
المعصوم فى عصره عند تعذر الرجوع وضيق الوقت عند اصحابنا وهل يجوز لحضرته من لا يتعذر
عليه الرجوع مع سعة الوقت جوزه قوم عقلا واختاره العلامة ومنع منه اخرون واستدلوا على جوازه
عقلا وعدم وقوعه بانه لا يمنع العقل ان يقول الرسول عم قد اوحى الى انكم ماموردن بالاجتهاد
والعمل بما يقتضيه ظنكم ولو امتنع امتنع بالغير والاصل عدمه لا يقال الاجتهاد معرض للخطا
فلا يجوز مع القدرة على الظفر على النص والامن من الخطا اذ سلوك سبيل مخوف مع القدرة
على سلوك اليمن سبيلا من قبيح لانا نقول لا نسلم كون الاجتهاد عرضة للخطا ابدا اذ ان
الشارع فيها لان المجتهد يكون اتيا بما امر به كذا قيل وفيه نظر لان كونه عرضة للخطا بناء
على انه مظنون غير مقطوع لا يندفع بكونه مامورا به وتحقيقه ان كونه خطا عبارة عن
عدم وجدان الامارة الدالة على الحكم المعتبر فى الواقع فجاز كونه مامورا به باتباع الظن
مع انه لم يجد تلك الامارة **البحث الثالث** فى شرايط المجتهد والضابط فيه اى فى الاجتهاد
تمكن المكلف من اقامة الادلة الشرعية على المسايل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور **احدها**
معرفة اللغة اى معرفة موضوعات الالفاظ العربية ومعانى الالفاظ المدلول عليها بالادلة
الوضعية الشرعية لجواز النقل عن المعانى اللغوية وانما ترك الثم وللعرف العام الى ان العرف العام
داخل فى اللغوية واما الخاص الشرعى فغير معلوم تكلم الشارع فيه لان الظاهر ان الشارع انما
تكلم على معرفة اهل اللغة او على عرف اهل اللغة كذا افيد ولا الجميع اى لا يتوقف كلامه على معرفة جميع الالفاظ
والمعانى المذكورة بان يحيط بها كلها بل على ما يحتاج اليه فى الاستدلال على الاحكام الشرعية
وهو القدر الذى يحصل به فهم كلام الله تعالى ورسوله والائمة عليهم السلام بالحفظ ولو اعتبر
اصلا صحيحا عنده موضوعا فى معانى الالفاظ المتداولة بحيث يجمع اليه عند الاستدلال
جاز ولم يحتج الى الحفظ ويحل هذا فيما يحتاج اليه فى الاستدلال معرفة النحو والتصريف لان

لان الشرع عربى لا يتم الا بمعرفتهما لاختلاف المعنى باختلاف الصيغ والاعراب وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب كما سبق بيانه ولا يعتبر الاستقصا فى ذلك بل يكفى الوسط منه فما دونه وبالجملة
لا بد من معرفة قدر يحصل به بسبب العلم بمفردات كلام العرب معرفة معانى مفرداتها واحوالها
ليتمكن له الاستنباط من نظم الكتاب والخبر العربيين **وثانيها** ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ
الذى يخاطب به وانما يتم ذلك لو علم انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم بخلاف ظاهره من غير
بيان بل يعنى باللفظ الا ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه القرينة ان وجدت وانما
يتم معرفة ذلك لو عرف انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يفعل الا لغرض وهو اى كونه حكيما يتوقف
على علمه بالقبح ليثبت له الصارف ويتوقف على استغنائه تعالى عن القبيح ليتنفى الداعى ويتوقف
ايضا على العلم بصدق الرسول واصول قواعد الكلام فلا بد من معرفة علم الكلام ولا يشترط الزيادة
على ما يتوقف عليه ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احكام الجواهر والاعراض وما اشتملت
عليه كتب الحكمة من المتقدمات والاعتراضات واجوبة الشبهات وان وجب معرفته كفاية
من جهة اخرى ومن ثم صرح جمع من المحققين بان الكلام ليس شرطا فى التفقه فانما يتوقف
عليه من مشترك بين ساير المكلفين وهذا كله انما يتم على قول الاشاعرة لانكارهم الحسن والقبح
العقليين وتجويزهم على الله تعالى فعل القبيح وعدم كون افعاله معللة بالاغراض واعتذروا بان
ذلك وان كان جايزا على الله تعالى لكن معلوم عدمه وقوعه كالعلم بانتفاء انقلاب البحر دما
وقد مضى تحقيق الجواب وايضاح الحق **وثالثها** ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة
على الاحكام الشرعية الفرعية اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح يجمعها رواة عدل
بسند متصل الى النبى والائمة عليهم السلام وفى التهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه و
الكافى غنى وافى اذ لا يكلف المتقى فى زماننا هذا بالبحث عما خرج عنها لما ذكر والعدم
ضبطه والمراد بمعرفتها الاحاطة بمعانيها اللغوية والشرعية والمباحث المتعلقة بها ومعرفة
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها ولا بد ايضا من معرفتها سندا من متواترها
واحادها ومشهورها وغيره لئلا يلزمه معرفة ما يتعلق منها بالمواعظ والاحكام

الاخروية

الاخروية والقصص وان يكون عارفا احوال الرجال من توثيق ومدح وقدح وتوقف ليعرف
صحيح الاخبار وحسنها من معتلها وقد كفانا السلف الصالح مؤنة ذلك غالبا الا انه لا بد من
النظر فى اقوالهم واختلافهم واحوال الرجال التى فهموها وصفاتهم ومستندا لتعديل والجرح
عند اختلافهم فهم لم يظهر لهم لم يعبر ما اعتمدوه ويتضح له كثيرا مما اهملوه ويدرك ابعاض
العزيمة ما يستفاد منه الاحكام الشرعية وهو نحو من خمسماية اية ولا يشترط حفظها بل
معرفة دلالتها وفهم مقتضاها ومعرفة مواضعها بحيث يجدها عند مواضعها وقت الحاجة
اليها **ورابعها** ان يكون عارفا بالاجماع اى يعرفه ويعرف مواقعه بحيث لا يفتى بما يخالفه
بل يعلم ان فتواه يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين فيما سبق فيه اجتهادا وراى او يعرف انه
مما سبق فيه اجتهاد المجتهد واحد او يغلب على ظنه انه واقعة متولدة فى هذا العصر لم يبحث عنها
السابقون **وخامسها** ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما مما هو مذكور
فى هذا الفن **وسادسها** ان يعرف شرايط البرهان وانواعه ليعرف كيفية التطرق فى استفادة
المجهول من المعلومات لانه يتطرق فى استنباط الحكم الاحكام فلا بد له من العلم بطرق تحصيل
التصورات والتصديقات المكتسبة من مبادئها وهو الاشكال الاقترانية والاستثنائية
والمعرف وما يتوقف عليه من المعانى المفردة وغيرها مما ذكر فى علم الميزان ولا يشترط
الاستقصاء فى ذلك بل يقتصر على المجزى منه وما زاد عليه فهو مجرد تضييع للعمر **وسابعها**
ان يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة لئلا يؤدى اجتهاده الى ما هو باطل من حجة وبعرف
العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وغيرها من طرق الاحكام على الاجمال مما هو مذكور
فى هذا الفن لتوقف استنباط الاحكام من الكتاب والسنة على ذلك والحاصل ان المجتهد لا بد له من معرفة
البارى تعالى وصفاته وتصديق النبى صلى الله عليه وسلم بمعجزاته وساير ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة
الاجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين فى علم الكلام ولا بد ان
يكون عالما بمدارك الاحكام وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرايطها و
مراتبها وجهات ترجيحها عند التعارض والتقصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج

لا معرفة الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم
الادبية عملة خوى المجتهد المطلق واما المتجزي في مسئلة فيكفيه ما يتعلق بها الى اخرها ولا يضره
الجهل بما لا يتعلق بها ان قلنا بالتجزي كما مر **وثامنها** ان يكون له مع تلك الشرائط قوة استنباط
الاحكام الشرعية عن المسائل الاصولية بحيث له ملكة يقتدر بها على رد كل فرع الى اصله و
يستنبط منه وهذه هي العمدة في هذا الباب والا فتحصيل تلك العلوم والمقدمات قد صار
هذا في غاية السهولة لكثرة ما حققه العلماء واتضاح ما بينته الفقهاء وتلك
قوة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده ولكن لكثرة الممارسة والمجاهدة في طلب الحق مدخل
عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين
واما علم الفقه اعني تصورات المسائل الفرعية فغير محتاج اليه اذ هو نتيجة الاجتهاد
نعم تصور تلك المسائل والنظر في كيفية تحصيل القوم لها من مخالفات والادلة مما
تفيد القوة وتدرب على سلوك تلك الصنعة **الفصل الثاني** المجتهد فيه وهو
كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي والحكم كالجنس فخرج بالشرعي الاحكام العقلية وخرج بنفي
الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع ضرورة كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة
والخمر وامثال ذلك ولا خفاء انه شامل للحكم الاصولي فاذا اريد اخراجه قيد
بالفرعي **الفصل الثالث** في احكام الاجتهاد وفيه مباحث **الاول** اتفق العلماء
على ان المصيب في العقليات كحدوث العالم ووجود الصانع وغير ذلك من الصفات وارسال
الرسل ونصب الائمة عندنا وبالجملة سائر الاصول الكلامية واحد والا فمخطي اثم سواء
اجتهد او لم يجتهد ولم يخالف في ذلك الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد في
العقليات مصيب لا على معنى المطابقة اي مطابقة اعتقاد المجتهد لما في نفس الامر حتى يلزم
من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث والخروج عن المعقول بل
لعبارته اصابة بمعنى زوال الاثم والحرج عنه باعتقاد خلاف الواقع محتجين بان
اعتقاد نقيض الاعتقاد غير مقدور لان المقدور بالذات هو النظر والاجتهاد وكونه

من قبيل

من قبيل الانفعال دون الاعتقاد فانه لكونه من الصفات والكيفيات النفسية من دون الافعال
الاختيارية وحصول ما يؤدي اليه الاجتهاد بعده ضروري واعتقاد خلافه ممتنع لا
يكون مقدورا وبان الله تعالى لحكمته وكرمه واستقراء احكام الشرع فانها مبنية
على التحقيق ولا يليق منه معاقبة من افنى عمره في البحث والكشف والحرج في تكليف الانسان
في الحفظ واحدة معرفة ما يحجز عن معرفته علماء الاعصار والحق الاول للاجماع ولان الله
تعالى كلفنا بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والايات الدالة على ذلك ذم اتباع الظن
مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق
شيئا ونصب عليه اي على المكلف به دليلا والا لاستحال تكليف ما لا يطاق فالمخطي له
اي للدليل المنصوب منه تعالى مقصر فيبقى في عهدة التكليف لا يقال لا نسلم ان الله تعالى نصب الادلة
القاطعة على ذلك بل ليس حكم الله تعالى في حقه الا ما ادى اليه اجتهاده و
الخطاب في الايات للرسول صلى الله عليه وآله ولمن القوة والكمال ما ليس لاحد لانا نقول الكلام في
العقليات التي لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما او حادثا والتاسي بالرسول
واجب بدليل قاطع فنحن مكلفون بالعلم للتاسي والعلم من دون نصب دليل قاطع عليه
ممتنع والجواب عما احتجوا به اما الاول فلا نسلم انه اعتقاد المقصر غير مقدور و
امتناعه بشرط الموضوع اي ما داموا معتقدين لذلك يمتنع ان يعتقدوا نقيض ذلك
لا يوجب كون الفعل ممتنعا اذ هو متأت منهم ومقدور لهم من غيرهم ورد ذلك
واضح واما الثاني فلا نسلم تعسر الوصول الى العلم اذ الواجب هو الفكر في الادلة وهي
واضحة لمن ترك العناد ولم يخالطه شبهة او تقليد والخطأ انما من التقصير والادلة
ادلة تفيد القطع بذلك المطلوب وهذا النظر افادة المتواتر العلم فانه مشروط
بعدم سبق شبهة والقدرة على ازالة الشبهة اسهل لمن كان عنده سليقة الحق وهذا
وللنظر في المقام مجال والله اعلم بحقيقة الحال هذا كله في المسائل القطعية و
يظهر من اطلاقهم انه لا فرق بين كونها كلامية او اصولية والذي نقل عن الغزالي

عرض اصابته

ان القطعية اقسام كلامية واصولية وفقهية اما الكلامية فنعني بها ما يدرك بالعقل من غير
ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسول ونحو ذلك والحق فيها
واحد والمخطي اثم فان اخطا فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فاثم
مخطي مبتدع كما في مسئلة الرؤية وخلق القران وارادة الكائنات وامثالها ولا يلزم
الكفر واما الاصولية فمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته
قطعية فالمخالف فيها اثم مخطي واما الفقهيات فالقطعيات منها مسائل وجوب الصلوات الخمس
والزكوة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب كل ما علم قطعا من دين
الله فالحق فيها واحد والمخالف فيها اثم فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع
كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلوة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع و
القياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فاثم مخطي لا كافر انتهى واما
الفقهيات الظنية فقد اختلف في تصويب المجتهدين فيها بمعنى كل مجتهد في الاحكام الشرعية
هل هو مصيب ام لا وانما اختلف في هذه المسئلة بناء على الاختلاف في مسئلة اخرى
وهي انه هل لله في كل واقعة حكما معينا عند الشارع قبل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فان
كان الحق هو الاول لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب واحد وان كان الثاني فكان كل
مجتهد مصيبا وضبط المذاهب ان يقال المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى
فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل او يوجد وح اما يكون
الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول وهو ان لا يكون لله تعالى
في المسئلة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فمذهب المصوبة واما القسم الثاني وهو ان يكون
في الواقعة حكم معين ولا دليل عليه فقول طائفة من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا
ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر الطالب عليه اتفاقا فمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم خاب عنه
اجر واحد واما القسم الثالث وهو ان في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي وهو مذهب طائفة
من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه واختلفوا في المخطي هل يستحق

العقاب

العقاب ام لا واما الرابع وهو ان في الحادثة حكما معينا وعليه امارة والمراد بها ما يحصل بها الظن
ثبوت المدلول اولا بحق يرتبط بدراستها الا عقلياتهم وجدها الظن ومن فقدها اخطاء و
لم يأثم لانه غير مكلف لاصابتها لخفائها وغموضها ولذلك كان المخطي معذورا
بل ماجورا وهذا مذهب بعضهم ومختار ابي حنيفة والشافعي واشار اليه بقوله واما المسائل
الشرعية الفرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة
ونقل جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين من المعتزلة الى ان كل مجتهد
مصيب لانه ليس لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم بل لله الحكم تابعا
لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد في العرف ونحو ذلك وهو ان الاشعري لما ذهب الى
عدم الحكم كيف يذهب في المسئلة اجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم واجيب عنه بانه يجوز
ان يكون اراد بنفي الحكم نفي الحكم المتعلق بالمتعلق الخاص ويصح ذلك بانتفاء المتعلق مع
وجود اصل الحكم بمعنى الخطاب الى غير ذلك كلام التفتازاني حيث اعترض على عبارة ابن الحاجب
وهي انه لا حكم لله تعالى معينا فيها بانه ان اريد فيها قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة
الى قيد التعيين لانه لا حكم اصلا ضرورة ان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد وان اريد بعد
الاجتهاد فلله بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين واجاب بان المراد الاول وقيد التعيين
اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان لله تعالى فيها خطابا بالكلية اما متعين وجوبا او حرمة
او غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب
واما عند من جعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لا حكم اصلا ويمكن ان يقال المراد
ان حكم الله تعالى قبل اجتهاد المجتهد ليس واحدا معينا بل الاحكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين
يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم نعم المخطي معذور اجماعا بعد الاجتهاد
والتفحص عن الامارات وبهذا سقط ما يقال اذ لو كان لله تعالى كلف بكل واقعة
بحكم معين ونصب عليه امارة فالمخطي مقصر فيبقى في عهدة التكليف فيكون موزورا
استدل للمنع على تأثيم المخطي في العقليات الا من بشر المريسي وابي بكر الاصم فانهما ذهبا

الى ان الدليل المنصوب على الحكم قطعي وهو مذهب من ذهب عندنا على ان الله تعالى في كل واقعة
حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا والمخطئ غير اثم ان احدى الامارتين المتعارضتين ان ترجحت
على الاخرى الامارة الاخرى عند احد المجتهدين تعينت للعمل والمخالف لها مخطئ
لكونه معتقدا ما ليس بمطابق وان لم يترجح احدهما على الاخرى كان اعتقاد كل واحد
من المجتهدين لرجحان امارته خطاء ايضا اذ اخطأ احد المجتهدين لا زما على التقادير
فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلجواز اختيار القسم
الثالث وهو ان يترجح كل واحد منهما فان الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست ادلة
في انفسها فامارة كل راجحة عنده وذلك هو رجحانه في نفس الامر واما ثانيا فلان ما
ذكره لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى غيره امارته
لان اعتقاد رجحان احد الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتبار والنسبة
غير لازم بمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه فان المجتهد اذا ظفر
بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم يجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة
لظن نقيضه واما ثالثا فلانه يلزم من خطاء احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في
الحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو فيه ولان المكلف بالاجتهاد ان كلف بالحكم
لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشبيها او حكما بالايطاق لانه ان كلف بحكم معين من
غير دليل عليه لزم الثاني وان كلف بحكم ما لزم الاول وهما باطلان وان كلف من طريق
فان خلا عن المعارض تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا والا اي وان لم يخل عن
المعارض فالراجح متعين للعمل به اتفاقا فالعامل بالمرجوح مخطئ فان عدم الرجحان فالحكم
اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطئ
فالمصيب واحد كذا ذكره الشارح وفيه نظر فان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا
بحكم مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة على غيره لا في نفس الامر بل في ظنه فلا يلزم خطاء
مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض

الراجح

او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد
عدم المعارض ورجحان امارته عليه واستدل ايضا بانه لو اجتهد اثنان فقال احدهما بالاثبات
والاخر بالنفي لزم من حقية القولين في نفس الامر اجتماع الضدين لتحقق النفي والاثبات
او ما هو في قوتهما كالحرمة والاباحة بيان ذلك ان الاجتهاد متأخر عن دليل الاول لانه
على الحكم لانه طلب دلالة ما تدل عليه وطلب الشيء متأخر عنه ذلك الشيء ودلالة الدليل على الحكم
متأخر عن الحكم لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق
على الاجتهاد بمرتبتين واجتماع النقيضين باطل فيكون الحكم عند الله واحدا
وكذا المصيب لا يكون كل المجتهدين مصيبا قبل علمه لا نسلم ان الاجتهاد هو الطلب المذكور
بل هو استفراغ المجتهد الجهد لتحصيل الظن بالحكم وح فلا يلزم تحقق الحكمين المتنافيين قبل
الاجتهاد بين فلا يلزم اجتماع النقيضين بل اللازم استتباع كل من الاجتهادين
واستتباعهما حكما مخالفا لحكم الاخر يجب على كل من المجتهدين العمل بما ادى اجتهاده احد
المجتهدين الى حرمة النبيذ مثلا حصل له الجزم بان الحكم في حقه الحرمة وهذا الجزم مشروط
ببقاء ظن الحرمة اذ لو تغير الظن الاباحة لزمه الرجوع الى القطع بان الحكم في حقه الاباحة
وان كان الظن باقيا كان المجتهد قاطعا بحرمته عليه غير قاطع وهو محال وعليه
سؤال يطلب تحقيقه وجوابه من الشرح العضدي تنبيهان الاول اعلم ان صاحب
المنهاج قد ترك المسئلة الاولى وهي المسئلة العقلية وهو اولى لان الكلام في الاجتهاد
الاصطلاحي واحكامه وهو لا يكون الا في الاحكام الشرعية كما يستفاد من ظاهر تعريفه
فيما سبق اللهم الا ان يقال ان المراد بالمجتهد في قوله فانهما قالا كل مجتهد مصيب اللغوي
لا الاصطلاحي حتى يكون ذكر المسئلة هنا تبعا واستطرادا او بعد ما يندفع مناقشة
بعض الافاضل على الشارح في ذكر المجتهدين في صدر المسئلة على ان المناقشة
ليست خاصة به الثاني الاوضح في عبارة الكتاب ان يقول فالحكم اما التخيير او التساقط
والرجوع الى غيرهما كما نبهنا عليه ولو توسط لفظ التخيير بين التساقط وقوله او الرجوع

دون الاخر وهو غير ممتنع واستشكل ... المخبر بل المصيب واحد والا لولاه لزم اجتماع النقيضين لان انا اذ ... اجتهاده

حكمنا بزيادة الالف سهوا البحث الثاني الحادثة التي لا دليل عليها مفيدا للقطع
ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه وان تساوت عنده الامارات المفيدة
للثبوت والنفي تخير في العمل بايهما شاء او عاد الى الاجتهاد حتى يظهر له رجحان احدهما
فيعمل بها وان تعلقت اي الحادثة بغيره كان الحكم المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح
كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم جزم لم تتساو عنده الامارات يفصل بينهما سواء كان ذلك
الحاكم منصوب الامام او تراضيا عليه من الرعية مع اتصافه بالاجتهاد ولا يجوز الرجوع
عن حكمه بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالنكاح ونحوه كالطلاق بصيغة يعتقدها
احدهما اي يعتقد وجود الطلاق بها دون الاخر كما لو تلفظ الزوج بلفظ يدل على
طلاق زوجته الغير المدخول بها كناية وكان يعتقد ان الطلاق لا يقع بها والمرأة تعتقد
وقوع الكناية طلاقا فللزوج طلب الوطء وللمرأة الامتناع عنه وهو مما لا يجري فيه الصلح
اذا وقع التنازع رجعا الى الحكم غيرهما يفصل بينهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدين فقط او كلاهما او لا
احد لا يكون احدهما فلا يضر هذا التعميم كون الكلام المذكور فيما نزلت الحادثة بالمجتهد
لان احد هذين المتنازعين المتبر والتعميم بالنسبة الى الاخر فيصدق ان الحادثة نزلت
بالمجتهد وتعلقت بغيره فتأمل وانما وجب الرجوع الى غيرهما ههنا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره
لان كان هناك امام الاصل رفعاه اليه والا فالى خليفته او منصوب من قبله من يقضي بينهما
اذا كان حاكما سابقا على جواز الاستخلاف ممن يدعيها اذن الامام مطلقا او مع القرائن كالشاع
الولاية ولا يجب عليه اجابة المدعي الى المذهب الى غيره مع امكانه لان العدالة تمنع من التهمة
وان فرضت انه لم يلتفت اليهما لكن او لم يكن له خليفة ولا امكن نصب حاكم رافعه
حاكم اخر غيره ولايته وان جرى ذلك انما هو في القاضي المنصوب من قبل المعصوم واما في
الغيبة فلا يمكن ان ليه احد الحكم مطلقا لان النائب ان كان مجتهدا كان اصلا بنفسه كالمستنيب
وان كان مقلدا لم ينفذ حكمه مطلقا واعلم ان هذه المسئلة قد اوردها القائلون بان
المصيب احد اشكالا على التصويب توضيحها في الشرح العضدي بما لا مزيد عليه وان
شئت فعليه

نزلت

فان نزلت اي الواقعة بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد اي المفتي رجع المقلد الى ما اتفقوا
عليه اي اتفق عليه المجتهدون من الحكم فان اختلفوا في الحكم عمل بالاعلم الا ان هف فان تساويا
فيهما تخير ولو تساويا في العلم دون الزهد او العكس ترجح اعلم الزاهدين وان هذ العالمين
ولو كان احدهما اعلم والاخر ازهد فالاقوى ترجيح الاعلم لقوة ظن اصابة الحق اما
اذا تغير الاجتهاد هل ينقض الاجتهاد الثاني ام لا وتفصيله اما ان يكون في حق نفسه
او في حق غيره والاول اما ان يقترن به حكم حاكم او لا يقترن والى هذا التفصيل اشار بقوله
فان حكم المجتهد بوقوع الخلع ثلاثا فسخا فيجوز له اجتهاده ان نكح من تصارع الحاكم بمقتضى الا
جتهاد الاول ثم اعتقد ذلك الحاكم مساواته اي مساواة الخلع الطلاق وتكون قد
بانت منه فالاقرب ان اعتقاد الثاني لا ينقض الاول فيجب بقاء النكاح لان حكم الحاكم
لما اتصل بالنكاح لحكمه به تأكد ذلك الحكم به فلا يفسد بتغير الاجتهاد قال المص
في يه وفيه نظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا لان الحكم عندنا لا يتغير
بحكم القاضي وعدمه فان كان سائغا لا يتغير وكذا ان كان غير سائغ فلا يصير حكم القاضي ما
ليس بحلال في نفسه حلالا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام كما سيتضح لك الحال اما لو
اعتقد مساواته للطلاق قبل النكاح ولم يحكم به حاكم فانه يحرم عليه اي على الزوج اما كما
اجماعا والا كان مستديما للحل الاستمتاع بما على خلاف معتقده ومرتكبا ما يجزم بتحريمه هنا
اذا كان الزوج مجتهدا سواء كان يحكم الحاكم كما هو ظاهر العبارة او غيره ولو كان الزوج
عاميا وخالعها ثلثا فامسك الزوجة بقول المفتي اي تقليده اياه ولا يحكم عليه ثم
تغير اجتهاد ذلك المفتي فافتى بانه طلاق فالاقرب انه اي الزوج يرجع عن النكاح
السابق بالتقليد الاول كما لو قلد العامي في جهة القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى
في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى جهة اخرى بخلاف الصورة الاولى لان الحكم
اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا كنص الكتاب ومتواتر السنة
والاجماع لظهور خطائه قطعا الا ان خالف دليلا ظاهرا كالاخبار الاحاد والمفهوم ومنصوص

العلم مطلقاً فانه لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده المفيد الظن لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع لجواز نقض النقض ايضا عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وذلك يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها هذا خلاصة كلام المص في النهاية وانت خبير بان ظهور الخطاء في المستند القطعي يظهر ان الاستناد اليه مع وجود الظني انما هو لظهور التقصير في الاستنباط الاول على وجه لا يكون دليلا معتمدا عند الحاكم به لو علم كان استند الى خبر واحد مع وجود ما هو راجح وكان استناده الى الاول لتقصير في النظر ونحو ذلك مما يبين خطاءه فيه لا بمجرد ظهور رجحان خلافه عند الحاكم ثانيا مع كون مستند الحكم الاول مما يجوز له الاعتماد عليه فان ذلك لا ينقض لانه لا يعلم كونه خطا فان كل واحد من الامرين المختلفين في العرض لما كان ظنيا فلا ترجيح ويجوز على كل واحد منهما ان لا يكون هو الصواب في نفس الامر بل يجوز عليهما اذا امكن في المسئلة قول اخر وبالجملة لا بد من العلم بخطاء الحكم الاول ولا يكفي مجرد رجحان الجانب المخالف فلا ينقض ما تغير حكمه فيه من احتمال كل منهما موافقة للصواب في نفس الامر كالموافق بالشفعة مع الكثرة ثم ضعف ذلك القول بعد عمل المستفتي به فان مثل هذا لا يسمى خطاء اذا عرفت هذا ظهر لك ما في اطلاق المص من ان المص في النهاية جعل منصوص العلة من الادلة القاطعة وتبع الشارح مقيدا لها بكون الحكم في الاصل وثبوت العلة في الفرع مقطوعين وهو غريب كيف واكثر الاصحاب لم يعتبروا ذلك مطلقا وقال المحقق ابن سعيد ان الحكم ينقض بالاجتهاد وان خالف دليلا ظنيا **البحث الثالث** المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ما فافتى به ثم عرض له الافتاء بتلك المسئلة ثانيا هل يجب عليه الاجتهاد مرة اخرى في كيفية الدليل قيل يجب مطلقا لاحتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه اولا وقيل لا يجب مطلقا لانه فعل الواجب وخرج عن عهدة التكليف بالاجتهاد الاول والامر لا يقتضي التكرار والاصل عدم الاطلاع على ما لم يطلع عليه اولا ولان تجويز الاطلاع لو منع من العمل بما ادى اليه اجتهاده لم يستقر العمل بالاجتهاد لامتناع افادة اليقين لوجود المانع وقيل بالتفصيل واليه ذهب المص وهو

ان المجتهد

ان المجتهد ان ذكر دليل فتياه اولا اي الدليل الذي استدل به اولا ولو لم يجب تكرار الاجتهاد والا اي وان لم يذكره اجتهد ثانيا فان طلب الدليل لانه في حكم من لا يجتهد لان الاول منسي والثاني لم يحصل قال المص في النهاية وفيه نظر لان المجتهد لا يبطل الحكم وهذا انما يجب عليه العمل بما ظنه قلت مراده بكونه ظانا انه يعلم اجمالا بان عنده دليلا قويا صالحا لكونه دليلا على ذلك الحكم واذا وجب عليه الاجتهاد واجتهد فان خالف اي اجتهاده الثاني الاول افتى بالثاني ووجب عليه الرجوع الى الثاني وعرف المستفتي ولا رجوع عن ذلك القول لان المستفتي انما يقول على قوله فاذا ترك هو قول نفسه بقي عمل المستفتي بغير موجب كذا في النهاية والظاهر ان ذلك غير مجتهد واجب وان لم يخالف فلا كلام ولو لم يجتهد مع عدم ذكر الدليل الاول فصل له البناء على الدليل الاول والافتاء به لان الاجتهاد الاول اثبت ذلك وانت خبير بان هذه العبارة من التدافع فلعله رجوع الى قول ثان بعدم تذكر ضعف الدليل الاول تامل **الفصل الرابع** في المفتي والمستفتي وفيه مباحث **الاول** يشترط في المفتي والحاكم الايمان بالمعنى الاخص المتعارف عندنا والعدالة لم يكتف غيره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل اذ هما لا يتصفان بالايمان بالمعنى المذكور لان غيرهما اي غير المؤمن والعدل ليس محلا للعدالة ويشترط ايضا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ولا يكفي الاطلاع على فتوى الفقهاء لان الافتاء والحكم بغير علم في الدين بمجرد التشهي ولان قوله على الله تعالى بالا علم وهما محظوران اما الاول فللاجماع واما الثاني فقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به قال الشارح وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى محاد به على ظاهرها والا لما جاز الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فادح فيجب التاويل اما في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهوم الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن ونحوه او في متعلق الفتوى والحكم اي اذا استند الى تقليد قولا على الشيء لا يعلم

ولا يفيد خطاء مع الرسول عم وفي هذا الكلام تامل من وجوه الاول ان المراد بالعلم المشترط هو الاعم لا الجازم والملازمة ايضا منعه اما الفتوى والحكم بغير العلم بهذا المعنى لا شك انه قول في الدين بمجرد التشهي فمنع الملازمة بغير توجه وما ذكره من جواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد فليس مستفادا من هذا الشرط حتى يلزم عليه ذلك مع انا لا نجد هذا بلا نص **الاول** اذ كان المراد بالعلم ما يشمل الظن كما ذكرنا فالفتوى والحكم بغير ذلك قول على الله بالا علم وذلك واضح لا سترة فيه **الثاني** **والثالث** ان الاية المذكورة وان اقتضت المنع من العمل بغير العلم بالمعنى الاخص لعمومها لكنها مخصصة بالاجماع على جواز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية الصادرة من المجتهد فيبقى الباقي مندرجا تحت عموم المنع ومن جملته استناد الحكم والفتوى الى التقليد لعدم دليل يوجب الخروج وهذا اولى من التاويل الذي ذكره لان المجاز والتخصيص اولى منه كما سبق **الرابع** ان الاية الثانية وان كانت خطابا مع الرسول عم الا انا مكلفون بذلك بناء على دليل وجوب التاسي فوجب علينا عدم الاقتفاء بما ليس لنا به علم الا ما خصصه الدليل واخرجه وهل يقلد المجتهد سواء كان مطلقا على ماخذ يخبر له الفتوى بالمعنى المتعارف بما يحكيه عن المجتهد من اقوال فقيل لا يجوز مطلقا وقيل يجوز مطلقا وقيل يجوز اذا كان مطلعا على ماخذ يخبره وهو المسمى بالمجتهد في المذهب وقيل يجوز عند عدم المجتهد وقيل وهو الاقرب عند المص انه ان كان ما يحكيه اي غير المجتهد يحكي عن مجتهد ميت لم يجز العمل بالفتوى ولا غيرها اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالفه اي ذلك الميت حال كونه حيا فلو كان قوله معتبرا لم يكن الاجماع المخالف لقوله معتبرا وان لم يعتبر لم يجز العمل بمقتضاه ووجهه على ما ذكره الشيخ على ما على مذهب الجمهور فلان الباقين بعد الميت كل الامة واما على مذهب الامامية فلان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم في اهل العصر من اهل الحل وبموت المجتهد المخالف تبين انه غير الامام فتعين دخول الامام في الباقين وظهر انكشاف خطا قول ذلك المجتهد فلا يجوز العمل به من هذا الوجه هذا غاية ما قاله وفيه نظر لان الدليل المذكور يجري في الفقه المعاصر الحي المعلوم

النسب بانه غير الامام فلو تم ما ذكره لزم ان لا يجوز العمل بقوله وهو باطل اتفاقا فالملزوم مثله لا يقال يمكن التزام ذلك لان اي تخصيص خالف الاجماع قول المعصوم اختيارا كما كان فاسدا وهنا لما كان المفروض ان جميع العلماء اتفقوا على المسئلة الواحدة المعلوم النسب كانت مخالفته مخالفة المعصوم لما بين من وجوب كون المعصوم مع تلك الجماعة لانا نقول حاز علم عليه بانتفاقهم ولا نسلم انكشاف خطا قوله مطلقا والما يلزم ذلك فيما خالف اهل عصره خاصة ويكون لحي حاصله ان موته يقتضي عدم اعتبار قوله في المسئلة التي خالف فيها اهل عصره لا في مطلق المسائل فجاز تقليده في مسئلة لم يعلم انها مخالفة للاجماع استدل ايضا بان دلائل الفقه ظنية لا تكفي في ثبوت الحكم بنفسها بل لا بد معها من الاقتران بالظن الراجح بسببها في نفس الفقيه ومن ثم لم يجز لغير من له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الامارات فيكون المثبت للاحكام هو تلك الامارات باعتبار انتفاء المعارض حتى لو تغير هذا في نفس الفقيه وظهر له معارض لتلك الامارات راجح تغير الحكم فتبين من هذا ان تلك الدلائل لا تستلزم الحكم بذاتها بل بالظن الحاصل باعتباره انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت بل يزول فيزول المقتضي فيزول الحكم فيبقى الحكم خاليا من سند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة وفيه نظر اذ للقائل ان يقول انه يجوز ان يكون المثبت للاحكام والمقتضي لها من تلك الدلائل الظنية مع حصول الظن بسببها في نفس الفقيه ما لم يرتفع ذلك الظن سواء كان بالمنسيا او بانقلاب ظنه الحاصل الى الظن الاخر لظهور معارض لها راجح عليها واستدل ايضا بان العمل بقول الميت متوقف على معرفة الاعلم الاورع من المجتهدين والوقوف لاهل هذا العصر على ذلك بالنسبة الى الاعصار السابقة كاد ان يكون ممتنعا وايضا لو كان الفقيه المثبت قولان يجب معرفة المتاخر منهما لعدم جواز تقليده في الاول ولهذا لو تغير اجتهاده وجب عليه اعلام من قلده كما سبق والحال ان اكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يفرق بين القول الاول والاخر الا نادرا فيتعذر الرجوع من هنا

الاورع

الوجه ايضا وفيه نظر لان العمل بقول الاعلم متعين كما ستعرف فلا احتياج الى معرفة والشهرة والاطلاع على المصنفات مع احتمال ذلك مما تفيد فوق الظن بل العلم بكون المجتهد اعلم كما لا يخفى نعم لو تعدد الاعلم احتيج الى معرفة الاورع ولكن ثبوت التعدد غير واضح على ان المرجح الاعلم والاورع فالظاهر ان المقلد يتخير في تقليد اي مجتهد شاء من المجتهدين لعدم الاعلمية والاورعية كما ان اشتباه الحال في الاحياء وتعدد اقوال الفقيه الواحد من عدم تميز الاخر موجب للتخيير ايضا وايضا هذا ينع من تقليد من لم يكن له قولين لا يقال انا اجاز الرجوع الى الميت وجب الرجوع اليه انما كان اعلم من الاحياء وهو باطل اتفاقا لانا نقول وان كان مقتضى عموم الدليل ذلك لكن اخراجه للدليل هو الاجماع ثبت وهي لو حصل بطلان قوله مع ما بالجملة لم يخل الامجال من المتاخرين على هذا المطلب ولو ثبت المدعى نعم يمكن الاحتجاج عليه بقوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول لكن خص المجتهد الحي بالاجماع فيبقى الباقي تحت العموم ورعا احتج ايضا بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول ولزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكل الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان الاجماع خاص من تقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة والمسئلة محققة اخرى في مسئلة منفردة وان حكى اي غير المجتهد عن مجتهد من اهل الاجتهاد فان كان قد سمع منه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا بنقله لا بافتاء اياه لما يجيء كما يجوز له العمل ولغيره ايضا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد وبما قررنا يندفع ما يقال ان في العبارة تكرارا لا فائدة فيه وجوابه ووجهه ان الاول تداركا وهو ان الاخذ عن المجتهد بواسطة والثاني بواسطتين وهذا القدر يحصل التوجيه لجمع تبدل وفاة المسافة مع عدم حصول المتغير فوق حصول اقوى الظنين وفيه ان الدليل الدال على خبر الواحد يعمه وان كان اي كاتب المجتهد المعتمد بالحكم فالاقرب جواز العمل ان امن الغلط والتزوير للاجماع على العمل بكتب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في ازمنتهم ولان المعتبر

ولان المعتبر في الافتاء هو ظن ذلك وكذا انه لم يامن الغلط والتزوير فلا يجوز العمل بالحكم اكثر ما يقع في الكتب من الغلط والتزوير **تنبيه** اعلم ان الفرق بين الحكم والفتوى لان كلا منهما اخبار عن حكم الله نعم يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة وان الفتوى مجرد اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا فهي بيان حكم شرعي على وجه كلي ولا يتعلق بمادة تشخيص الحكم انشاء اطلاق والزام في المسائل الاجتهادية ونحوها من تقارب المدارك فيها فيما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش وحاصله انشاء قول لحكم شرعي يتعلق بواقعة شخصية كالحكم على زيد بنحو ثبوت دين عمرو في ذمته اذا عرفت هذا فالذي يظهر من عبارة الاصحاب الاتفاق على ان غير المجتهد لا يجوز له الحكم بين الناس ولو كان حكمه لاغيا فلا يعتد به فلا يمنع من تأتي الشاهد ولا من نقيضه بالاجتهاد وان كان نما حكم به حاسوا لحكم بما يحكيه عن مجتهد ميت او حي كذا لا خلاف في جواز الحكاية عن المجتهد الذي يجوز العمل بفتواه بمعنى نقل الحكم عنه كان يقول قال فلان كذا ويجوز العمل به مع عدالته ان كان المحكي حيا اتفاقا ويثبت الاخبار وعنه ان كان ميتا ان لم نجز العمل بقول الميت وبالجملة هو رواية لكن يشترط في قبولها ما يشترط في رواية الحديث وانما الخلاف في الفتوى بالمعنى المتعارف بحيث يسند الفتوى الى نفسه او يطلق بحيث لا يتميز اذا عرفت هذا فنقول الظاهر وان كان يحكى عن بعض الجرح عن المسئلة المفروض المعنون بالافتاء كما يدل عليه تصدير بها بذلك ويجيء ايضا حكمه بانه لا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد سواء كان حيا او ميتا **البحث الثالث** الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع سواء كان يعلمها دلالة قاطعة اولا وسواء كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد او لا خلافا لمعتزلة بغداد والمنقول عن بعض قدماء اصحابنا وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن حمزة فانهم اوجبوا الاجتهاد عينا ولم يجوزوا التقليد لاحد البتة وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها مما عليه دلالة قاطعة لنا على الجواز مطلقا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا

اليهم لعلهم يحذرون اوجب العلم على بعض الفرقة لغا ان الغير من لا يتعلم التقليد والا كان غير اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير علم ولا هو تكليف بما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم وجوب عموم التعلم لكل المكلفين والمفروض خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه **الاول** المنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد كيف وهو اصطلاح ظاهر بل المراد به الفهم وهو هنا اخذ العلم عن المعصوم وانذارا لقوم بالرواية والفتوى كما تقدم **الثاني** لا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقدورا **الثالث** الانذار وان كان عاما يوجب لكن قد يكون باعتبار على النظر في الادلة فلم لا يجوز ان يكون هو المراد هنا ولان الحادثة من الفروع اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء من الاحكام فهو باطل بالاجماع لان الناس بين قائلين اما انه يجب عليه الرجوع الى فتوى المجتهد او يجب عليه الاستدلال لا كان مكلفا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد فان كان الاستدلال فان كان بالبرائة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها من الادلة فان لم يرد ذلك اي الاستدلال او التقليد حين استكمل عقله فهو باطل بالاجماع ايضا لان الرسول والائمة عليهم السلام بعده لم يكلفوا من يستكمل عقله بالاشتغال بتحصيل رتبة الاجتهاد ولانه يؤدي الى استغراقه بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه وان كان لزم ذلك حين حدثت الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين فتعين التقليد ولا يقال لا نسلم في مسائل العقلية الاعتقادية مع انه لا يسوغ فيها التقليد كما يجيء لانا نقول تلك حصول سهل بالدليل الادلة فيها قواعد مضبوطة وكذلك الفقه وحوادثه لا تشاهد افراد كل مسئلة منها بدليل على حياله وايضا العقليات الفرض فيها الاعتقاد فلا تبنى الا على العلم بخلاف الشرعيات فانه يجوز التعويل فيها على الظنون عند وجود الدلائل الدالة على انها مصلحة اما مسائل الاصول اي حصول العقائد كوجود الباري وصفاته وارسال الرسل فالحق المنع من جواز التقليد فيها وهو مذهب المحققين وجوزه قوم من

الفقهاء منهم العنبري والحشوية لنا على ذلك انه عم مامور بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله اوجب العلم علينا في الاصول فيجب علينا لقوله تعالى فاتبعوه والعلم لا يحصل بالاستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك الا في الفروع قال العبري وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك من خصائص النبي صلى الله عليه وآله ورد بان الدليل العام يقتضي مشاركة الامة اياه فلا يثبت الاختصاص الا بدليل كلام التخصيص في ايجاب التمجيد في قوله نافلة لك وهنا لم يوجد واما ان العلم لا يحصل بالتقليد فلجواز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ولانه لو افاد العلم الافادة بحدوث العالم من المسائل المختلف فيها فيلزم اجتماع النقيضين لو قلد اثنين ولان التقليد لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول منتف بالضرورة والثاني لا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل والا لم يكن مقلدا لان تقليد غير معلوم الصدق قبيح عقلا لاشتماله على جواز الخطاء اذ المفتي جائز الخطاء فكل ما يفتي به يجوز ان يكون خطاء فيه فيقبح ذلك ظاهرا ولقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولان التقليد قبول قول الغير من غير حجة فيكون جزما في غير موضعه وهو قبيح عقلا وقد مر ذما التقليد في مواضع من كتابه ولان الايمان هو التصديق والتصديق من اقسام العلم والتقليد لا يفيد العلم اتفاقا فلا تصديق فلا ايمان معه فلو جاز التقليد لزم جواز عدم الايمان احتج المخالف بان النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين كانوا يحكمون باسلام من تلفظ بالشهادتين من غير ان يكلفوهم النظر من غير ان يكون ثابتة عندهم ذكرى دلائل الاصول وذا محض تقليد واشار الى الجواب بقوله وقبول النبي صلى الله عليه وآله وكذا الائمة عليهم السلام من الاعرابي الشهادتين لعلمهم عليهم السلام بحصول العقيدة له بالدليل الجملي بحيث الطمانينة وحصل بايسر نظر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير فهذه الهياكل العلوية والاجرام السفلية لا بد لها من اللطيف الخبير وان لم يتمكن الاعرابي من التعبير عن تلك الادلة بالتفصيل وتحريرها على الوجه الاتم والجواب عن الشبهات الواردة عليها ودفع الشكوك عنها فان ذلك واجب كفائي هذا وقال

المحقق اذا ثبت كون التقليد غير جائز فهل هذا الخطاب موضوع عنه قال الشيخ ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الاكثرون احتج رحمه باتفاق علماء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم بحد العقايد بالادلة القاطعة لا يقال بقبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول اذا كان ذلك حاصلا لكل مكلف فلم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على الحكم بحصول تلك المعرفة منهم لشاهد منهم وذلك لم يحصل انتهى

المبحث الثالث

العامي هو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن قبل فوات الغرض من الاجتهاد فان تمكن من تحصيل الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي يتيسر الاجتهاد والا بها بحيث يتمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض الحكم تخير بينه اي بين الاجتهاد وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد فاجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يحسن له العدول الى قول المفتي وان كان اعلم منه لانه عدول الى ما يظن انه اقوى الى ما هو اضعف وان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا سواء كان المفتي صحابيا او غيره وسواء كان اعلم او لا فيما يخصه او لا وقيل بتقليد الصحابة ان كان غير صحابي وقيل انما يقلد الاعلم وقيل انما يقلد فيما يخصه مطلقا دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضييق الوقت بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفات والاقرب المنع مطلقا لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى من طريق التقليد فيتعين عليه ووجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي المقابر له فيما اخبر به ان ذلك حاصل اجتهاده فانه ظن بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه فانه اقوى منه بل قطعي كما مر في صدر الكتاب اليه رادين المحقق في هذا المحقق اما اذا اشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى الاعلم لانه بالنسبة اليه كالعامي كما مر احتج المخالف بوجوه **الاول** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على وجوب السؤال عند عدم العلم سواء كان السائل عاميا او مجتهدا لان الامر بالسؤال العام يشمل المجتهد وغيره مما لا يعلم والمجتهد قبل الاجتهاد غير عالم بالمسئلة فجاز له السؤال فيه

وهو لا استفتاء

وهو الاستفتاء **الثاني** قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فانه يدل على وجوب طاعة اولي الامر والعلماء اولوا الامر لان الامر يطلق على الولاة والحكام فيوجب طاعتهم على كل احد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز له قبل ذلك الاخذ بقول العلماء **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة **الرابع** اجماع الصحابة عليه وقد اجيب عن الاول ان الاية مخصوصة بالعوام والا لوجب على المجتهد السؤال بعد الاجتهاد لكنه غير عالم بالحكم بل ظان والظان مر بالطريق لكن البدخشي فيه نظر لان كونه ظانا بالحكم لا ينافي كونه عالما به لما عرفت من ان الحكم مقطوع به والظن واقع في طريقه لا فيه تامل في ذلك البحث من ان الحكم نفسه ليس معلوما ولا مقطوعا به وانما هو مظنون بلا غرضية والصغرى هنا الحكم مظنون للمجتهد ولا شك ان هذا انما يكون اليجة العلم بالحكم وكونه مقطوعا به وانما المعلوم المقطوع به وجوب العمل بالحكم لا نفسه واجيب ايضا بان المفهوم من الاية بحكم مفهوم الشرط ان من لا يعلم لا يجب عليه السؤال في معنا بلتم ان كنتم باهل الذكر اشعار بان المراد من اهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه ان من يكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال ايضا المجتهد قبل الاجتهاد من اهل الذكر والمفهوم من انه يجب على غير اهل الذكر الرجوع الى اهل الذكر اذا لمتساويان في العلم لا يؤمر احدهما بالسؤال من الاخر والقطع بان الغرض حصول العلم السائل فدل ذلك على ان الخطاب بالمقلدين خاصة وهذا غير اتقانا لما اشار اليه العضدي وفيه نظر اما الاول فعلى تقدير تسليم مقدماته لا يدل الا على عدم وجوب السؤال على المجتهد والنزاع في عدم المنع والجواز واما الثاني فلان جعل المجتهد بغير العالم بحكم مسئلة معينة ليس من اهل الذكر ولا تساوي بينهما بالنسبة اليها فيجوز ان يومر بالسؤال من الاخر في الباقي ومنه المجتهد قبل الاجتهاد كذا افاد البدخشي تامل وعن الثاني المنع عموم وجوب الطاعة على كل شيء وانه انما دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوبها في القضاء والاحكام دون المسائل الاجتهادية جمعا بين الادلة وذلك لان الصحابة ردوا على عمر في

ان كنتم

المسائل التي يفتي فيها حتى قال لو لا علي لهلك عمر وقال لولا معاذ لهلك عمر قال المحقق وفيه نظر لان الغرض بالاية انما تتم بالتعميم ولان المعطوف عام بالنسبة الى الله فيكون المعطوف عليه لاتحادهما الفعل انتهى قلت يمكن الجواب بان المراد باهل الذكر المعصومون للروايات المعتبرة الدالة على ذلك من طرقنا وعن الثالث انما نقول على وجوب الحذر عند انذاره لا عند كل انذار وعن الرابع بالاول فانا نوجب العمل بها ايه قال المحقق وفيه نظر لان الانذار وعقيب التفقه انما يفهم منه الافتاء قلت جوابه ظاهر مما تقدم

المبحث الرابع

لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي او ما يقوم مقامه لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه اوجب سؤال اهل الذكر عند عدم العلم بكونهم من غير تعييق بالعلم بكون اجتهادهم حقا قال الشارح ولانه لو وجب له العلم الا بعد كونه مجتهدا وحرم عليه الاستفتاء وفيه تامل لمنع الملازمة فيجب عليه على المستفتي ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل المستفتي هذا الظن بالاختبار او برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه فاذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او لا متدين انتفاء العدم احدهما فقط حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه اي لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارة فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها او غير ذلك كذا لا يجوز للعامي ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا وكذا الحال لو جهلهما او احدهما كالشاهد والراوي هذا او قال المحقق جماعة لا يجوز لا كفاء العامي بشاهد حاله المفتي منتصبا او كل على اهل البلد الفتيا لاحد عيبا ولا باقبال العامة عليه ولا اقتصار بالزهد والورع فانه يكون غالطا او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة ممن يمارسه وبمدارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى ثم قد بين هذا وبين كلام المصنف اختلاف ظاهر ولعل ما ذكره المحقق هو الاظهر وهو المفهوم من ظاهر كلام المرتضى على ما نقل انه قال العامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ودرجتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة ثم قال وليس يطعن في هذه الجملة

قول من

قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس في التجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب فاحتجاج المص بالاية مردود اما اولا فلمنع من العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية كما ذكرناه انفا واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاجماع على عدم جواز سؤال غيره بل عدم جوازه كما عرفت فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين واذا ثبت له ذلك فان كان في البلد واحد بهذه الصفة تعين للسؤال ولو كان اكثر وافتاه اثنان تناقضا او ان اتفقوا في الحكم فلا بحث والا اي وان لم يتفقوا في الحكم اجتهد المستفتي في تحصيل الاعلم والاورع فان تساويا في الورع والعلم تخير في استفتاء ايهما شاء وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد والعدالة تعين الاستفتاء للاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر ويعلم الاعلم للعامي وكذا ان هذا بالنسبة مع من التاس والقراين للعلم لا بالبحث عن نفي العلم ليس ذلك لكونه معتمدا لعلم ما دام عاميا وقد مضى في كلام المرتضى حيث قرر لا يجوز للعالم المطلع على ماخذ الاحكام اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر حي او ميت لانه غير مجتهد عامي فلا عبرة بفتواه ولا اجماع المدعى على وقوع افتاء العلماء وان لم يكونوا مجتهدين ممنوع وعند ما ذكرنا يظهر الفرق بين كلام المص هنا وبين كلامهم فيما تقدم اعني قوله وهل يعني المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الخ والفرق بان المسئلة هناك افتاء العالم لا بطريق الحكاية وهنا افتاؤه بطريق الحكاية غير واضح اذ ليس النزاع فيما ينقل عن المجتهد حكاية فانه متفق عليه كما ذكروا وشرطوا ما يشترط في الراوي وحاصل الفرق انه اراد التنصيص على عدم جواز الافتاء بالحكاية عن المجتهد للعالم بطرف صالح من طرق الاجتهاد المطلع على ماخذ الاحكام واراد الى من فرق بينه وبين العامي الذي لا يعرف ذلك قال المص في النهاية قال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي تقليده وقدرة التفريع

علی قواعد امامیه واقوالهم تمکنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة کان له الافتاء ، تمییزا له علی العامی تا تز
ولا یجوز [illegible]
تقلید المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته ای اصابة المفضول للحق اضعف من ظن اصابة الافضل
له ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب علی الظن اصابته یرتفع ظن اصابة المفضول ویطرا ظن
خطائه وایضا قول المجتهد بالنسبة الی المقلد کالادلة بالنسبة الی المجتهد فاذا تعارضت لا یصار الیهما
تحکما بل لا بد من الترجیح وما هو الا یکون قائله افضل اتفاقا والاجماع المدعی علی تقلید المفضولین
فی زمن الصحابة ممنوع واذا انسد باب الفتیا فی الصور المذکورة فقلد العامی العامی احدهما لم
یجز له الرجوع عنه فی ذلک الحکم الی الاخر اتفاقا والاقرب جوازه ای جواز الرجوع الی الغیر فی غیره
ای فی غیر ذلک الحکم اذ لکل مسئلة حکم برأسها انکلا یتعین علاولا للاتباع فی المسئلة الاولی فکذا فی
الاخری وکذا یجوز الهدو ولو العجز فی صاح وذلک الحکم وهو مختار والعلامة فی النهایة الاول اختلف
الناس فی جواز خلو الزمان عن مجتهد یمکن تفویض الفتاوی الیه فمنع منه قوم ومنهم الحنفیة واجازه اخرون
واما عندنا فالزمان لا یخلو عن المعصوم لکن لا یجب مجتهد لان الاحکام متلقات عن الوحی وصاحبه
بالاستنباط المجتهد واستدلوا علی المنع بان الاجتهاد فرض کفایة بحیث یاثم الکل لو ترکوه ولو جاز تخلو
العصر عمن یقوم به لزم اتفاق اهل العصر علی الخطاء والضلال وهو ممتنع لما تقدم فی دلائل الاجماع
قال المصنف فی النهایة وفیه نظر اذ ترک الواجب علی الکفایة قد لا یستعقب الاثم بان تظن کل طائفة
قیام الغیر به فجاز فی المسألة نحو ذلک قلت کان المصنف غفل عن مقصود المستدل اذ
مقصوده ان من وجد الخطاء علی الامة علی ذلک التقدیر وهو ظاهر سواء کان هناک اثم او لم یکن بل هناک خطاء
ان احدها ظن قیام الغیر به وثانیها ترک الاجتهاد ولا یمکن حمله علی الخطاء الاجتهادی لان
الحدیث یاباه وذکر الاثم فی الاستدلال لا مدخل له فی الاحتجاج تامل **الثانی** یجب التفقه
وان قلنا یجوز التقلید اذا لم یوجد حاکم بین الناس وقد اتفقوا علی عدم جواز الحکم لغیر
المجتهد وما ادی حکم عن مجتهد حتی ولو قلنا بتراضی الخصمین فلا یحتاج الی الحاکم قلنا کثیر من الاحکام
لا یجری فیها التراضی **التقلید** التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجة کاخذ العامی المجتهد
بقول مثله وکذا اخذ المجتهد بقول العامی فلا یکون رجوع العامی الی المجتهد تقلیدا وذلک لقیام
الحجة

ثلاثا

الحجة وتسمیته مقلدا له الفرق مجرد اصطلاح **الفصل الخامس** فی طرق اختلف المجتهدون
فیها ای فی قبولها کونها طرقا للاحکام الشرعیة وفیه مباحث الاول استصحاب الحال وقد یعبر عنه
بان الاصل فی کل حادث تقدیره فی اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما کان علی ما کان وهو
علی اربعة اقسام احدها استصحاب النفی فی الحکم الشرعی الی ان یرد دلیل وهو المعبر عنه
بالبراءة الاصلیة ثانیها استصحاب حکم العموم الی ورود المخصص وحکم النص الی ورود الناسخ
وهو انما یتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ کما تقدم وهذان القسمان غیر مرادین هنا
وثالثها استصحاب حکم ما ثبت شرعا کالملک عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام
الی ان یثبت رافعه وهذا هو المراد هنا ومختار العلامة انه حجة لاکثر المتکلمین والحنفیة والسید
المرتضی فهو ثبت حکم فی وقت ثم جاء وقت اخر ولم یقم دلیل علی انتفاء ذلک الحکم حکمنا ببقائه
علی ما کان ولم یفتقر فی الحکم به فی الوقت الثانی الی دلیل وانما المحتاج الیه نفیه واختاره المحقق
فی اول کلامه ونقل عن المفید لان وجود المقتضی فی الحال اذا لم یظهر زواله قطعا او ظنا
یقتضی ظن بقاء وجوده فی الاستقبال لقضاء العقل بذلک من غیر ارتیاب فی اکثر الوقایع
اذا ما حصل له معارض وعلی ذلک مبنی اکثر مقاصد العقلاء فی امور معاشهم واسفارهم
والعمل بالظن واجب لا بمعنی لکونه حجة الا هنا القول بلا قید لا انسلم انه مظنون البقاء
بل جاز ان یکون مشکوکا لعدم استلزام عدم رجحان العدم رجحان نقیضه لانا نقول
یستلزم نقیضه ینفی انه قد کان ولان الاحکام الشرعیة مبنیة علیه وذلک لان الدلیل
انما یتم ویجب العمل به لو لم یطرء المعارض من نسخ وغیره وانما یعلم نفی المعارض بالاستصحاب
ولان المقتضی للحکم الاول ثابت فیثبت الحکم والمعارض لا یصلح رافعا فیجب الحکم بثبوته فی الثانی اما
ان مقتضی الاول ثابت فلانا نتکلم علی هذا التقدیر واما ان المعارض لا یصلح رافعا
فلان المعارض انما هو احتمال تجدد ما یوجب زوال الحکم لکن احتمال ذلک معارضه
احتمال عدمه فیکون کل واحد منهما مدفوعا بمقابله فیبقی الحکم الثابت سلیما عن رافعه
لان الثابت اولا بل للثبوت ثانیا والا لانقلب من الامکان الذاتی الی الاستحالة فیجب

المؤثر
یکون فی الزمان الثانی جائز الثبوت کما کان اولا فلا یعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممکن من احد طرفیه
الی الاخر الا لمؤثر فاذا کان المؤثر یقتضی عدم العلم بالمؤثر فیکون بقاؤه ارجح من عدمه فی اعتقاد
المجتهد والعمل بالراجح واجب ولانه قد عمل الفقهاء باستصحاب الحال فی کثیر من المسائل والموجب
للعمل هناک موجود فی موضع الخلاف فیجب العمل به اما الاولی فکمن تیقن الطهارة وشک فی الحدث
فانه یعمل علی یقینه وکذلک بالعکس وکمن تیقن طهارة ثوبه فی حال یبنی علی ذلک حتی یعلم
بخلافها ومن شک فی نهارة بنی علیه بقاء ماء علی تقلید فیها ومن غاب غیبة منقطعة
حکم ببقاء النکاح ولم تقسم امواله وعزل نصیبه فی المواریث وما ذاک الا لاستصحاب حال حیوته
وهذه العلة موجودة فی مواضع الاستصحاب ولانه قد اطبق العلماء علی ان من عدم الدلالة
الشرعیة یجب بناء الحکم علی ما تقتضیه البراءة الاصلیة ولا معنی للاستصحاب الا هذا فان قیل
لیس یجب هنا استصحابا بل هو بقاء الحکم علی ما کان لا حکما بالاستصحاب قلنا نحن نعنی با
الاستصحاب هذا القدر ولا نعنی به شیئا سوی ذلک وهذه الادلة قد ذکرها المحقق علی ما ذکر
اولا احتجوا ای المخالفون النافون لکونه حجة بان التسویة بین الوقتین فی الحکم ان کان لدلیل کما
فی مقتضاه ای مقتضی ذلک الحکم کان ای الحکم فی الزمان الثانی قیاسا لا استصحابا
والا ای وان لم یکن لاشتراکهما کان التسویة ای بین الوقتین فی الحکم من غیر دلیل وهو باطل اجماعا
وبانه ان ثبوت الحکم بالدلیل وفقا او فی حال الابتناء او دوما عدا تلک الحالة وذلک الزمان
فلو حکم بذلک الحکم فی الحال الثانی لکان حکما بغیر دلیل ولانه لو کان حجة لوجب فیمن علم زیدا
فی الدار ولا یعلم خروجه ان یقطع ببقائه فیها وکذا کان یلزم اذا علم انه زید حی ثم انقضت
مدة ولا یعلم فیها موته ان یقطع ببقائه وکل ذلک باطل ولان العمل بالاستصحاب یلزم
منه التناقض فیکون باطلا وذلک لان الاستدلال به کما یصح ان یکون حجة للمستدل یصح
مثله لخصمه فانه اذا قال الثابت قبل وجود الماء للمصلی المتیمم فی صلوته فیثبت ذلک الحکم
اذا وجد الماء کان لخصمه ان یقول الثابت اشتغال ذمته بصلوة متعینة فیجب ما یبقی الفعل
المشغل او یقول فصل الصلوة لو وجد الماء لما جاز الدخول فیها بتیممه وذلک بعد
الدخول

وهو ان العلم بثبوت الحکم فی الزمان الاول یقتضی ظن ثبوته علی ذلک الوجه فی زمان الثانی ولا یلزم منه نفی القیاس مطلقا لدلیل اذ الدلیل علی ان الثابت م

الدخول فیها وهذا الوجه نقله المحقق عن بعض الجمهور والجواب عن الاول ان التسویة بینهما
عاقلنا من الظن وهو ظن لا یرتفع الا برافع فانه لما کان التقدیر تقدیر عدمه کان بقاء الثابت
راجحا فاعتقاد المجتهد بالعمل بالراجح لزم وعن الثانی نحن لا ندعی القطع بل ندعی رجحان
الاعتقاد لبقائه وذلک یکفی فی العمل به وعن الثالث لا نسلم لزوم التناقض اذ لیس
فی کل موضع یستعمل فیه الاستصحاب یفرض فیه ذلک الفرض ووجود التناقض فی الادلة
المظنونة لا یوجب سقوطها حیث لا تسلم من التعارض کما فی اخبار الاحاد والقیاس
عند من یعمل بهما هذا واحتج السید المرتضی رح علی المنع من العمل بالاستصحاب بان استصحاب
الحال جمعا بین حالتین فی حکم من غیر دلالة وقد ثبت لا یحکم باحد الامرین الا بدلالة
بیان ذلک ان المتیمم مثلا اذا دخل فی الصلوة فقد اجمعوا علی المضی فیها فاذا رای الماء
فی اثناء الصلوة فعلی القول بالاستصحاب یستمر علی فعلها استصحابا بالحال الاولی فالحالتان
مختلفتان من حیث کان غیر واجد للماء فی احدهما وواجدا له فی الاخری فالعامل به
یتیمم لیسوی بین الحالین من غیر دلالة واذا کنا قد اثبتنا الحکم فی الحالة الاولی بدلیل
فالجواب ان تنظر فان کان الدلیل تناول الحالین سوینا بینهما فیه ولیس هنا
استصحاب وان کان تناول الدلیل انما هو الحال الاولی فقط فالثانیة عاریة
من دلیل فلا یجوز اثبات مثل الحکم لها من غیر دلیل وجرت هذه الحالة مع الخلو من
الدلیل مجری الاولی لو خلت من دلالة فاذا لم یجز اثبات الحکم للاولی الا بدلیل فکذلک الثانیة ثم
اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحکم فی الحالة الاولی یقتضی استمراره الا لمانع
اذ لو لم یجب ذلک لم یعلم استمرار الاحکام فی موضع وحدوث الحوادث لا تمنع من ذلک
کما لا تمنع حرکة الفلک وما جری مجراه من الحوادث فیجب الاستصحاب ما لم یمنع مانع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدلیل الدال علی ثبوت الحکم فی الحالة الاولی وکیفیة اثباته
وهل یثبت ذلک فی حالة واحدة او علی سبیل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعی
او لم یتعلق فاذا قد علمنا ان الحکم الثابت فی الحالة الاولی انما شرط بفقد الماء

والحالة الثانية موجودة اتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان
فلا بد من دلالة على كل واحدة منهما وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب
عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال
الاولى في الثانية ... وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الا
حكام فذلك معلوم بالادلة على ما ادعاه ... تغير الحكم الدلالة ثم قال
ومثل ذلك يجب من في الذي لا نقطع بخبر من اخبارنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان
على استمرار وجودها وذلك انه لا بد من القطع على استمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا ان والزلزلة البحر عليه الا ان يمنع من
من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه انتهى كلامه زاد في حضائر القدس اكرامه
وانما نقلنا بطوله لاشتماله على فوائد جمة وكون المقام من المباحث المهمة فاعلم ان المحقق
قال في المعتبر ما اختاره حجية الاستصحاب واستدل عليه بما ذكرناه واجاب عن الحجج السابقة
غير حجة المرتضى بما اجبنا واختار عن ان ينظر الى الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع
الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل على
ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان
استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا بوقت فلزم
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان
الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك تعبير دليل وان كان يعني به امرا وراء
ذلك فنحن مضربون عنه وانت خبير بان هذا الكلام منه التحقيق رجوع عما اختاره

والذي هم

نفي
اولا ومضى الى القول الاخر ويرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسألة المتيمم ويوضح عنه مجبر المرتضى
فكانه رحمه الله استشعر ما يرد على احتجاجه من المنافاة فاستدرك هنا الكلام وقد
احتاط في المعتبر قول المرتضى ولعله الاقرب فاقول رابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع
كما تقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب
كما في صورة المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة كما تقدم وهو كالثالث احتجاجا
وجوابا ما احتيا راوا علم ان جماعة حكموا بان النافي للمدعى لا دليل عليه وهو لا ان ارادوا بقولهم
كان
هذا ان العدم في الاصل فيستمر الظن اذا لم يظهر ما يزيله فهو عين الاستصحاب
وقد بينا صحته وحجيته فلا يكون النافي للمدعى لا دليل عنده وان ارادوا بقولهم لا
دليل عليه عن ذلك وهو ان الحكم بالنفي لا يثبت ضرورة على نفيه غير محتاج الى
دليل فهو باطل لوجوه الاول ان الممكن متساوي الطرفين فلا يجوز الحكم
باحدهما الا لمرجح هو الدليل ولا فرق في ذلك بين طرفيه بالضرورة فلا فرق بين مدعي
الاثبات وبين مدعي العلم بالنفي فلا بد للمدعي على العلم بالنفي من طريق يفضي اليه اذ حصول
علم بغير ضرورة ولا من غير طريق يفضي اليه محال واذا وجب ان يكون عن طريق وجب عند الدعوى
ذكره لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات الثاني ان النافي جازم بالنفي فيكون مدعيا
للعلم به فاما ان يكون علما اضطراريا او استدلاليا والاول باطل لانا لا نعلم ذلك فتعين
الثاني ويلزم من ذلك تعويله على مستند ان كان معتقدا او ابرازه ان كان مناظرا
ليتحقق معناه دعواه وليتمكن من تركيب الحجة على مناظره الثالث لو لم يكن على
النافي اقامة الادلة لزم من ذلك التفصي من الادلة في كل دعوى لكن ذلك باطل
وبيانه ذلك ان المدعي لقدم العالم اذا طولب بالدلالة عدل عن هذا اللفظ بان يقول
ليس العالم بحادث فيسقط عنه الدليل لكن لو صح ذلك له لامكن خصمه ان يقول
ليس العالم بقديم فيسقط عنه الدليل ايضا وبطلان ذلك ظاهر الرابع
قد وقع الاجماع على اقامة الدليل على مدعي الوحدانية قدم الله مع انها حاصل

ذو ورد
دعوى الوحدانية نفي الشريك وحاصل الثانية نفي الحدوث وقد بين الله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا على ذكر دليل النفي وهذا هو مذهب السيد المرتضى والمحقق بن سعيد
واحتج الخصم بوجهين الاول النفي عدم والعدم لا يفتقر الى الدلالة الثاني
ان اثبات الاحكام موقوف على ثبوت الادلة فيكون عدمها مستندا الى عدم الادلة كان
عدم المعجزة دليلا على عدم النبوة وبين ذلك عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
المنكر والجواب عن الاول انا وان سلمنا ان النفي ... لكن الجزم بذلك النفي
هو المفتقر الى الدلالة وهو ايضا ... ان قولكم اثبات الاحكام موقوف على الادلة
فيكفي في نفيها عدم الدلالة محض دعوى فان الدليل عليه فان من علم دليل الثبوت جزم
به ومن لم يعلمه فانه يجوز ثبوت الحكم كما يجوز عدمه اذ عدم الدليل لا يدل على عدم الدليل
فكيف على المدلول كما يدل عليه ولا نسلم ان عدم المعجز دليل على عدم النبوة فان من لم يعلم
معجز النبي لا يجوز له الجزم بنفي نبوته اما اذا ادعى النبوة ولا معجز له فانا ننفي نبوته لا لعدم
المعجزة بل لعلمنا عقلا انه لو كان نبيا لكان له معجز وقد استدل بعدم اللازم على عدم الملزوم
وذلك من الادلة القاطعة وكان مستند الحكم بانتفاء نبوته الدليل الدال على ذلك
لا الى مجرد عدم المعجز وكذا اذا حكمنا بانتفاء واقعة وقعت لعلمنا بشكل اتكارنا منه
تربيته لم نسمع بنبا بها او وقوع حادثة في ملاء لم نسمع منهم فانا نحكم
بانتفاء ذلك كله لانه ذلك لو كان لظهر فلما لم يظهر دل ذلك على عدمه
واما قوله عليه السلام واليمين على المنكر فلا نسلم ان القول قول المنكر من غير حجة بل الحجة
معه متقدم عليه البينة من طرف المدعي وذلك انه اذا ادعى عليه عينا في يده فانكر لي
فاليد دلالة فكان الحكم باليد لا بعدم البينة بمجرده وان ادعى عليه دينا فالاصل
براءة الذمة فهو مستدل بالاصل على ان ايجاب اليمين عليه يجري مجرى
الحجة في طرفه شرعا وذلك مما يدل على انه لم يثبت قوله بعدم البينة
اذ لو ثبت ثبوتا تاما لما كلف اليمين وايضا حكم الشرع لهذه الواقعة خاص لضرورة

دول

في انتفاء
نفذ واقامة البينة على النفي لان ذلك انما يعرف بملازمتها من اول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم
انتفا اللزوم قولا وفعلا بمراقبة الحفظ وذلك معتبر بل متعذر فلا يكلف من عليه عليه اذا عرفت هذا فحصل
لك ان المدعي النفي ان ادعى نفي علم او نفي ظن لم يطالب بدليل لانه جاهل وان كان دعواه العلم بالنفي
او الظن فان كان ضروريا لم يطالب بدليل ايضا الا انه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري
لا يطالب بدليل عليه وان لم يكن صادقا فكذلك لانه دليل المنع لا ينقطع حينئذ لانه لا يقدر
على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر لا يدعيه وان ادعى العلم بنفيه فلا بد من الدلالة عليه علما
او ظنا فيما يكفي فيه الظن البحث الثاني الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة
وانكره الباقون من الاصوليين ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي اي صالح للنزاع اذ ما ذكروا
من تفاسيره لا يصلح شيء منها محلا له لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته
عنه فلم يقدر على اظهاره وبعضهم قال انه العدول عن موجب قياس الى موجب قياس اقوى و
قال الاخرون انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل هو عبارة عن العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى
وحاصل قطع المسألة عن نظائرها في الحكم لدليل اقوى يقتضي ذلك من نص او اجماع او غيرهما
والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه بان يكون مترددا في كونه دليلا شرعيا او لا
لم يجز له العمل به اجماعا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الشك والاحتمال وان لم يحصل له شك وجب العمل
به اتفاقا ولا اثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير اما بالنسبة اليه فلا والقول
الثاني متفق عليه بين ارباب القياس اذ لا نزاع في تقديم اقوى القياسين وكذا القول الثالث
اذ حاصله راجع الى تخصيص العلة كتخصيص علة تحريم المفاضلة ببعض المطعومات ان العلة كالطعم
مثلا اقتضت الحكم وهو الحرمة في جميع الموارد فلما تخلف في البعض كان تخصيصا لها وقد تقدم
البحث فيه وكذا القول الرابع وذلك ظاهر فظهر انه لا نزاع في المعنى لانهم ذكروا في تفسيره
امورا بعضها مقبول اتفاقا وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو
مردود اتفاقا وهذا هو المراد وهنا امر وهو ان النزاع في التلفظ به لوروده في القرآن
وفي الحديث البحث الثالث مذهب الصحابي من حيث هو صحابي ليس بحجة مطلقا لجواز الخطأ

توقيت

البحث الثاني

البحث الثالث

عدم المخالفة كل واحد منهم اي من الصحابة صاحبه كما هو معلوم كما في مسألة الجد مع الاخوة وان علي ع حرام
فلو كان حجة على غيره لزم انفصال الاختلاف والمناقضة الواقع بينهم وفيه نظر لمنع ملازمة التناقض
فان ههنا امور تدفعه وهي اكثر حجج ان امكن والتخيير والوقف اذا لم يمكن تعيينه من الطرف و
الشرعية واستدل بانه لو كان حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره واللازم منتف اتفاقا
والملازمة ظاهرة وايضا لا دليل على كونه حجة بالاصل فيجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي
من غير دليل لا يجوز ثم اعلم ان ههنا طريقة تسمى الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود
وتسمى نفي المدارك في الاحكام العدمية ايضا وقد عول عليها بعض الفقهاء واضرابهم المحقق
ونظيره للطلب البيان في ردها هنا بقوله وعدم الدليل اي دليل ثبوت الحكم ليس دليلا على
العدم اي عدم ثبوت ذلك الحكم والا لو كان دليلا عليه لزم العكس وهو كون عدم دليل
العدم دليلا على عدم العدم وهو الثبوت في المحل المشكوك فيه اي ثبوت الحكم لعدم الاولوية
اي اولوية احد طرفي الحكم يعني الوجود والعدم في المحل المشكوك لكونه ممكنا وعدم الحمل
العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه ح معدوما موجودا فيجتمع النقيضان وهو محال هذا
وقال المحقق الاصل طول الفحص عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز للخصم ان يتمسك
في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس
كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا
بان تضبط طرق الاستدلالات الشرعية وتبين عدم دلالتها الثانية ان يبين انه لو كان
هذا الحكم ثابتا لدلت احدى تلك الدلايل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا يطاق
لتكليف العمل به وهو تكليف بالايطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة
فيها لكنا قد بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي
الحكم انتهى وذكر المصنف قريبا من هذا ثم قال لا يقال الا انه استصحاب فلا
حاجة الى التطويل لانا نقول المناظر مثل المجتهد فلا يكون للمجتهد التمسك بالاستصحاب
بحكم الاصل الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد حل له الحكم بالاستصحاب

وقبل البحث

وقبل البحث لا يجوز واذا كان المجتهد كذلك فالمناظر مثله اذ معنى المناظرة بيان الاجتهاد
والجواب عما استدل به هنا على المنع من عدم الاولوية بان الاستدلال بعدم المثبت على العدم اولى
من الاستدلال بعدم النافي على وجوده اما اولا فلانا لو اثبتنا بعدم الباعث على الوجود
لزم اثبات ما لا نهاية له واما ثانيا فلانا نستدل بعدم ظهور المعجز على يد الانسان على انه
ليس بنبي ولا نستدل بعدم ما يدل على انه ليس نبي على كونه نبيا فلانه لا يقال ان فلانا ما نهاه
عن التصرف في ماله فاكون ماذونا في التصرف ويقال لم يأذن فاكون ممنوعا واما رابعا
فلانه لو كان دليلا لتوجه بقوله فدليل العدم عدم ودليل الوجود وجود سلمنا انتفاء اولوية احد الطرفين
لكن ذلك يقتضي تساقطهما وتعارضهما ويبقى مقتضى الاصل وهو بقاء ما كان على حاله انتهى
وبما ذكرنا يسقط جملة من الاعتراضات على هذا الموضع ويتبين فساد ما قيل لو كان هذا
الطريق حجة لكان جهل الناس اعلم الناس واشار الموفق وضع للمعتزلة تفويض الحكم الى راي
النبي ص وكذا الحاكم فلا يجوز ان يقول الله تعالى للرسول عم او للحاكم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا با
الصواب والا لو جاز ذلك لبطل التكليف لان قول المكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان
تخير فلا تفعله اباحة محضة ليست تكليفا كما مر واعترض بعض من الكلام بتخيير بحق الخلو
عنهما كالوجوب وايضا هو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين ومعلوم بذلك الحكم ومعاقب
على تركه فكيف يلزم سقوط التكليف في القول بجواز تفويض الحكم اليه في كل الموجب في اسقاط
التكليف عنه وان دل عليه النص مما لم يقل به احد ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك
لعدم انفكاك المكلف عن احد النقيضين فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه لاستحالة ذلك
لكونه تحصيلا للحاصل وفيه نظر فان المكلف انما هو بالحكم انما هو بتعيين احد الطرفين وذلك
مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولان شرط التكليف تعلقه
بالحسن فان تساوي الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا بد فيه من طريق يدل على
حسنه قبل الاقدام على فعله بامارة او دلالة تقتضي ذلك والا لو عدمت لزم تكليف ما لا
يطاق وفيه نظر لمنع من كون حسن القصد الى الفعل شرطا بل يعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه

فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل
بحسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بالمامور به بل وان
علم انه هولا عن حسنه ولا نجوز ذلك اي التفويض المذكور في حق العالم فيلزم جوازه في
حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر لمنع من الملازمة واعلم ان الجبائي ذهب الى جوازه
في النبي دون غيره والقائلون بالجواز منهم من منع الوقوع ومنهم من قال به وتوقف الشافعي
فيه والسيد المرتضى وان جزم بالمنع كما به بالمنع فلابد في كل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار
الفاعل العالم بانه لا يختار الا الصواب كما في هذا الباب الا انه في اثباته ودلالته بتعرض ايضا
ذلك في الحكم الواحد لا في الاحكام المتعددة ولنذكر هنا طرفا اختلف فيهما ايضا تتميما
للفائدة الاول في حكم الافعال قد سبق فيما تقدم البحث في ذلك ونحن الان بصدد بيان
ان الاصل في المنافع الاذن الشرعي وفي المضار المنع بطريق شرعية لنفع هذين الاصلين في الشرع
اما الاول فيدل عليه وجوه الاول قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص
بجهة الانتفاع فيختص بنا ما في الارض من تلك الجهة فيكون الانتفاع به ماذونا به شرعا الثاني
قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فان الاستفهام من سبيل
الانكار وتحريم الزينة التي لنا الانتفاع بها لقضية اللام ينتفي الحرمة فثبت اباحة الانتفاع لا
يقال لا يلزم من انتفاء الحرمة الاباحة لانه اعم لانا نقول المراد بالاباحة هنا الجواز بالمعنى
الاعم وهو عدم المنع من الفعل الثالث قوله تعالى احل لكم الطيبات فان اللام فيه كما عرفت يدل
على اختصاص الطيبات بنا بجهة الانتفاع فان قلت جاز ان يراد بالطيبات المحللات ومع ذلك يلزم
الاذن في جميع المنافع قلنا المتوارد في ذلك التكرار اذ المعنى احل لكم المحللات والاصل عدم التكرار
بل المراد المستطابات طبعا وهو يقتضي حل المنافع باسرها ثم اعلم ان مناط الاستدلال
بالايات انما هو اللام ولهذا اعترض على مدلولها فقيل لا نسلم انها للاختصاص المنافع في
الجميع بل انما قد تجيء لغير النفع ايضا وجوابه انه قد اتفق اهل اللغة على ان اللام للملك ومعناه
الاختصاص المنافع بدليل قولهم الجل للفرس فانه لو اريد الملك الشرعي لما صح ذلك واذا كان

كذلك

كذلك فاستعمالها في غير النفع مجاز لا يقال هنا منافاة لما ذكره في باب بحث القياس من انها حقيقة
في التعليل لانا نقول لا منافاة لجواز كونها مشتركة بينهما خصوصا اذا صرح الائمة بذلك فيكون
مجازا فيما عداها ولا يصلح هنا للتعليل لكن اقبل والظاهر انها للاختصاص مطلقا كما صرح به النحاة
والانتفاع والتعليل وغيرها مخصوص بالمادة الا ان فهم الاختصاص الانتفاعي من الايات المذكورة
امر واضح يجده كل احد من نفسه فانكاره مكابرة فان قيل ولئن سلمنا كونها للاختصاص المنافع
لكن لا نسلم اباحة جميع الانتفاعات بل المراد الانتفاع بالمخصوص وهو الاستدلال بما في الارض على
وجود الصانع فانه نفع قلنا هذا النفع حاصل لكل احد مكلف في نفسه لامكان ان يستدل
نفسه على الصانع فلو حملت على هذا لم تفد امرا جديدا فيحمل على انتفاع اخر اذ الافادة خير
من الاعادة واعترض المصنف الاخر بان الاستطابة من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الامزجة
والطبائع ومثل ذلك لا يناط به الاحكام الشرعية لاضطرابه فليس المراد الا ما خلا عن وجه
قبح ولا تكرار فيه وقد استدل بالاجماع لان اهل الشرائع كافة لا يحظرون من بادر الى تناول
من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه تناول شيء من الماكل واستدل
ايضا بانه لو لم يكن للمشتهيات على الاباحة لزم كونه تعالى فاعلا للقبيح لكن هذا اللازم محال وبيان
ذلك انه يقدر ان لا يكون مخلوقة للانتفاع اما ان يكون في خلقها غرض حكمي واما ان لا
يكون ويلزم من الثاني العبث وان كان فاما ان يكون النفع عائدا اليه تعالى وهو محال
اما الضرر عائدا الى غيره وهو قبيح لعدم الوجوه المقتضية لحسنه فتعين ان يكون الانتفاع
اليه اشار العلامة في النهاية وفيه نظر لجواز ان يكون فيه غرض غير الانتفاع وهو لما امتناع المكلف
منه لتحصيل الثواب بمنع النفس عن تناوله او يستدل بها على الصانع سبحانه او غير ذلك من
الوجوه فان قالوا خلقها يحسن مع عدم التكليف قلنا لا نعلم ذلك وكذا ان قالوا لا يمكن
الاستدلال على الصانع سبحانه بغيرها اذ العقل لا يمنع من تزايد الادلة تامل واما
الاصل الثاني فقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فالضرر والضرارة ممنوع عنه شرعا
اذ النفي هنا بمعنى النهي بقرينة ان اصل الضرر واقع فالمعنى لا تضروا فحرم اضرار النفس

والمعنى ومباشرة المضار لحمنا ولك السم وقطع العضو اضرار فيكون حراما ولقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج الثاني ان اختلفت
الامة على قولين هل يجب الاخذ باخفهما حكما على تقدير عدم الدلالة على كل واحد منهما اصالة
ذلك قوم وذهب الآخرون بالاثقل وقال المحقق الكل باطل واحتج الاول بالنقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفيه نظر اذ لا نقل ليسر كان الاخف
يسر وايضا لا يلزم من ارادة اليسر اختصاصها باليسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج قال المحقق لا نسلم اذ لا مانع من ان الاثقل حرج فان قيل الحرج هو الضيق وهو متناول
الاثقل قلنا لو تناول الاثقل لاجل ضيق المشقة لتناول الاخف الا ولى صرف الضيق الى ما
قصر عن الطاقة فيكون متناولا للاثقل الذي ما يدخل تحت الطاقة وقوله عم لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة واجاب المحقق عن الحديث الاول بان نفي
الضرر تعالى والجميع وهو متروك الظاهر فيحمل على ما وقع الاتفاق على تركه وعن الثاني ان الحنيفية
والثقيل سهل سمح اذ كل واحد منهما دون طاقة العبد واما المعقول فلان احتمال الاخف
مساو لاحتمال الاثقل في عدم الدلالة والاخذ بالاثقل احتياط لحق الله تعالى وهو غني لا يتضرر
والاثقل تخفيف عن العبد وهو فقير يتضرر فيكون التخفيف في حق من لا يتضرر اولى وجوابه
ان حقوق الله تعالى لا تنفك عن مصلحة عائدة الى العبد فيكون التخفيف فيها تخفيفا
لحق المتضرر فقد وقع [illegible] ويكون ترك المصلحة وهو غير جائز واحتج الآخرون بان الاثقل
احوط فيجب الاخذ به وبالعمل به افضل فيجب العمل به اما الاول فلقولهم افضل الاعمال احمزها
واما الثاني فلانه اذا كان افضل وجب العمل به فلان الافضل حرم فيجب الاتيان به قاله [illegible] واجاب
المحقق قوله قولكم العمل بالاثقل احوط قلنا سيتبين ان الاحتياط ضعيف بل باطل
قولكم العمل بالاثقل افضل قلنا متى اذا ثبت انه مامور به واذا لم يثبت نحن لا نسلم
انه مامور به وعلى الثاني ممنوع قولكم افضل العبادات احمزها قلنا لا نسلم انها عبادة وانما
ثبت ذلك اذا ثبت انه مامور به الثالث العمل بالاحتياط قال قوم بوجوبه مطلقا واخرون
مع اشتغال

بالحنيفية [illegible]

مع اشتغال الذمة لا مع عدمه مثال ذلك لو ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسله واحدة
ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث وقال المحقق العمل بالاحتياط غير
لازم احتج القائلون به بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب
ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط واجاب المحقق عن الاول بانه خبر واحد لا يعمل بمثله
في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام المشقة لم يدل الشرع
عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وعن الثالث بان البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة
حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى ولا نسلم
اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه باحد الامرين ثم قال ويمكن
ان يقال فقد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان ناخذ بما حصل الاجماع عليه
في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة واعلم ان طريقة
الاحتياط قد دل عليها جملة من الاخبار وهي متلقاة بالقبول بالقبول وتظهر اثرها
بان الشاك في فعل من افعال الصلوة وهو في محله فانه ياتي به والشاك في فعل الصلوة وهو في الوقت
ياتي بها ونحو ذلك ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة
الرابع شريعة من قبلنا هل هو حجة في شرعنا حكى المحقق عن قوم ان ذلك حجة ما لم يثبت
نسخ ذلك الحكم بعينه وانكره الباقون وذلك وهو الحق الخامس اذا اختلف الناس على اقوال
وكان بعضها يدخل في بعض كما اختلف في حد الخمر فقال قوم ثمانون وآخرون اربعون
هل يكون الاخذ بالاقل حجة حكم بذلك قوم وانكره آخرون فلم يجوزوا الاعتماد عليه ثانيا
الاحكام عليه احتج بذلك انه قد حصل وجوب الاجماع على وجوب الاقل والاجماع حجة واختلف
في الزايد والبراءة الاصلية نافية فيثبت الاقل بالاجماع وينتفي الزايد بالاصل لان التقدير تقدير
عدم الدلالة الشرعية وقد بينا ان مع عدمها يكون العمل بالبراءة الاصلية لان الذمة ما لا يقال الذمة
مشغولة بشيء وقد اختلف فيما تبرأ به فيجب الاخذ بما يحصل براءة الذمة لانا نقول لا نسلم
الذمة مطلقا لان الاصل براءة خلوها فلا تشتغل الا مع قيام الدليل وقد ثبت اشتغالها

الى ما لا يريبك

فيجب

بالاقل فلو ثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال المجرد ومغاير للاشتغال
بالاقل فيكون الاشتغال بالاكثر والاشتغال بالمطلق منفيا بالاصل وتحقيق ذلك ان الوجوب
الاحتياط انما يكون في شيء ثبت وجوبه كالصلوة المنسية اذ كالصلوة عند الوجوب كاليوم الثلثين
اذا عم الهلال اما ما يحتمل الوجوب عدمه فلا يجب فيه الاحتياط بل لا يبعد عدم جوازه لاحتمال
التحريم مع اعتضاده بالاصل الذي هو احد الامرين المذكورين وهنا كذلك لان الزايد لم
يثبت وجوبه والاصل عدمه لا يقال وان لم يثبت الدلالة على الاكثر لكنه من الممكن ان يكون
هناك دليل ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان العمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل
المحتمل لا يعارض الاصل لانا قد بينا ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب العمل بالبراءة الاصلية
وذلك يرفع ما ذكر من الاحتمال وهذا وفاق الكلام فيه وينبغي ان يشترط في الاقل عدم وروده
من الدلائل السمعية عليه والا لكان الحكم لاجله وذلك ظاهر السادس المناسب المرسل قد سمعت
ان المصالح تنقسم ثلثة اقسام معتبرة شرعا وملغاة ومرسلة والمرسل ما لم يشهد له اصل
اعتبارا والغاء والظاهر ان المختلف فيه منه هو ما لا يكون نوعه معتبرا في نوع الحكم ولا ينقض
بالاجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ولا ظهر الغاؤه وعلم اعتبار نوعه في جنس الحكم
على ما يفهم من كلام ابن الحاجب فيما علم اعتبار جنسه البعيد في جنس الحكم كالتحريم قليلا
النبيذ قياسا على قليل الخمر وتحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها فالمناسب هنا كون قليل
من المسكر الذي كثيره حرام داعيا اليه وجنسه كون قليل من الشيء الذي كثيره حرام ودليلها
عليه اعم من ان يكون مسكرا او غيره وجنسه البعيد كون الشيء داعيا الى الحرام وهذا المناسب
اعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد كما حرم الخلوة بالاجنبية لكونها داعية الى الحرام وهو
الزنا فذهب الامامية والشافعية والحنفية وغيرهم على عدم اعتباره واحتج عليه الصحابة بان
المصالح منها ما ثبت اعتباره وعلم من الشارع الالتفات اليه كما سبق ومنها ما ثبت الغاؤه
وعلم من الشارع ابطاله كقول العالم للملك لما جامع في شهر رمضان عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامره بالاعتاق قال لو امرته بذلك لسهل وهو باطل لانه حكم على
خلاف

خلاف ما حكم الله تعالى وهذا القسم متردد بين الامرين وليس الحاقه باحد القسمين اولى من الآخر
فامتنع الاحتجاج به واجازه مالك مطلقا واعتبره بعضهم بشروط ثلثة ان يكون ضروريا
وكليا وقطعيا كتترس الكفار بالصالحين باسارى المسلمين واليه ذهب في المنهاج اما
لم يكن ضروريا بان كان حاجيا مثل ان يتترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي
الترس اذ لا ضرورة فان حفظ الدين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة او كان ظنيا
كما اذا لم يقطع بتسلط الكفار لو لم يرم الترس او كان جزئيا كرمي بعض المسلمين من السفينة في
البحر لنجاة البعض وكالفروع الجزئية مثل مسائل الاجارة وجزئيات المساقاة ورعاية
الكفاءة في النكاح فلا يجوز في ذلك كله كالتعويل على المصالح المرسلة احتجوا بان الحكم
باعثه على رعاية المصلحة فحيث يثبت ان في الشيء مصلحة اذا تحقق خلوها عن جميع المفاسد
ايها اذا لم يتحقق الاول مسلم والثاني ممنوع والتقدير تقدير عدم التحقق غايته ما في
الباب انه يغلب الظن لانا نقول حيث دل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن لانا نقول
لو جاز العمل بالمصالح المرسلة لوجب حضور الوعظ تحصيلا لمصلحة الانزجار ولو جاز
الحد في الغصب تحصينا للمال وما حكي عن مالك من ضرب المتهم بالسرقة باطل لانه لو جاز
لجاز ضرب المقتول المتهم بالغصب محافظة على الانفس والاموال لكن ذلك باطل
اجماعا احتج الآخرون بان المحافظة على الدماء مقصودة للشارع والرمي مفض
الى ذلك القصد فيكون واجبا وان ادى الى قتل الاسير المسلم والجواب ان الذي يعنيه
بالقصد ان عنيتم ان الشرع منع من القتل واوجب القصاص فمسلم وان عنيتم انه
قصد حفظها بغير ذلك مما لم يرد به الشرع فلا نسلم او نقول لا نسلم ان المحافظة
على الدماء مقصودة كيف كان بل لما لا يجوز ان تكون مقصودة بتحريم القتل والقصاص
لا غير ولا يلزم من تشريع الزجر واجر شرع طريق آخر البحث الرابع في كيفية
الاستدلال وهو لغة بمعنى الاشتغال بمعنى طلب الدليل واصطلاحا يطلق على
معنيين الاول عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء لم يتوقف على الخطاب او توقف

لكن التكليف في خلال الشرع فيتبع على ما علم الا على ما ظنناه نحن لا نوق المكلف يبنى في كثير من الشرعيات على الظن م

استفعال م

عليه كالذي يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة واستحباب الاحسان
وكراهة منع اقتباس النار وامثالها والتمسك باصل البراءة عند عدم دليل وكنفي الاداء
على ما مضى ومرجعه الى اصل البراءة وكالاخذ بالاقل واصالة بقاء ما كان وكمقدمة
الواجب واستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده ونحوى الخطاب ودليل الخطاب هو المسمى بالمفهوم
المفهوم وقد عرفت اقسامه والمقبول منها والمردود وكون الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحرمة فقد سبق تحقيق ذلك او نقليا قطعيا او ظنيا وهو ظاهر ولنا فيه
خاص وهو كل الدليل الذي لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا هو المعنى الثاني
وتلك هذه اقسام بعد بيان الباقي وهو الاستقراء والقانون الكلي في الاستدلال
وهو القياس الاقتراني والتلازم الذي هو القياس الاستثنائي واعلم انه لا بد في الاستدلال
من تحقق المناسبة وهيهنا فالدليل والمطلوب لا بد وان يتناسبا وانما تحصل
المناسبة بالاستدلال اما باشتمال احدهما على الاخر او باشتمال ثالث عليهما وان اشتمل
المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرء
بخلاف ما استقرء الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات فانه دليل يقيني اتفاقا
فمطلق الاستقراء عبارة عن تصفح امور جزئية ليحكم بها على امر يشمل تلك الجزئيات
والقطعي منه ما يكون بتصفح جميع الجزئيات ويسمى قياسا مقسما والمظنون ما يكون
بعض الجزئيات مثل كل حيوان يحترق وتتفرق اجزاؤه فالمكث في النار لانه اما
انسان او فرس او حمار والكل كذلك فهو لا يفيد القطع لجواز وجود حيوان حكمه
خلاف ما ذكره كالسمندل على ما قيل ويجوز العمل به في الشرع عندنا وان كان بالعكس اي اشتملت
الحجة على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد المنظر لليقين وان اشتمل عليهما
اي على الحجة والمطلوب ثالث فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق بيانه
ويقرب من كلام المص من ذكر امره ان الاستدلال اما بالكلي على الجزئي او بالجزئي على
الكلي او بالجزئي على الجزئي ثم ان قول الشارح وتلك المناسبة انما تكون باشتمال

وهو المفيد لليقين عليهما

احدهما على الاخر غير جيد لانه لا يشمل الثالث واعلم ان الذي يستفاد من عبارة المص
ان القياس في عرف اهل النظر يعني الدليل المشتمل على المطلوب هو يشمل قياس المساواة والمشهور
منهم لكن تعريف المنطقيين للقياس اخرجه عن ان يكون قياسا وقد صرحوا بخروجه عن
القياس ايضا فعلى ما ذكره القوم يتجه انه يخرج قياس المساواة دليلا فلا تنحصر الاقسام في
الثلثة المذكورة وعلى ما ذكره المص يتجه انه وان دخل في تعريف القياس الا انه خارج عن قسمي
الاستثنائي والاقتراني فلا يحكمون تقسيمه اليهما حاصرا الا انه ليس مرادا منهما اجماعا فان
شمله ظاهر تعريف المص للاقتراني ان قلت من جانب القوم انما لم يعتبروه لانه ليس كليا
قلنا الحال في الاستثنائي والاقتراني كذلك اذ لا بد ما لا انتاجهما من شرايط ولم يسقطوها
من الاعتبار وبالجملة فالمقام لا يخلو من شيء والقياس المفيد لليقين لا بد فيه
مقدمتين يقينيتين كما علمت في صدر الكتاب فان اشتملت احدهما على المطلوب كما في الموجبة
او اشتملت على نقيضه اي نقيض المطلوب كما في السالبة بالفعل وهو الاستثنائي والا
اي وان لم تشتمل احدهما عليه كذلك فالاقتراني لا يقال اعتبر في القياس ان يكون
المطلوب مغايرا لكل واحدة من المقدمتين عنه في تعريف المص هنا وصرح كلام
القوم فاذا كانت احدهما مشتملة على المطلوب بالفعل لم تكن مغايرة لكل واحدة من المقدمتين
لانا نقول المطلوب مذكور فيه من حيث انه جزء من القضية لا من حيث انه قضية محتملة
للصدق فيصدق على المطلوب في الاستثنائي قسمان متصل ان تركب من المتصلة ومنفصل
ان تركب من المنفصلة ويشترط لانتاج الاول في المتصلة لزومية الشرطية بان لا يكون
اتفاقية ومع ذلك كليتها او كلية الاستثناء الذي هو المرفوع او الموضوع فان استثنى فيه
عين المقدم انتج عين التالي لان المقدم ملزوم للتالي فان استثنى فيه نقيض التالي
انتج نقيض المقدم لان التالي لازم ورفع اللازم يستلزم رفع ملزومه اذ لو انتفى احدهما
لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
شيئا الا نقيض التالي لجواز كونه اعم ولا عينه لجواز انتفائه ايضا ان كان اعم وجوده

يكون

في الاستثنائي انه غير المقدمتين من حيث انه قضية صالحة لاحتمال المذكور ولهذا اعتبر المتقدمون في ذلك بلفظ الاشتمال

ان كان مساويا وكذا لا ينتج استثناء عين التالي شيئا منهما لجواز كون الملزوم الذي هو المقدم
اخص وجواز ثبوت الاخص وانتفائه مع ثبوت الاعم نعم لو فرض التساوي بين المقدم والتالي
لزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ومن استثناء عين التالي عين المقدم لكن ذلك
بسبب لزوم المقدم للتالي في المادة المخصوصة وهو متصل اخر قد استثنى فيه عين مقدمه
او نقيض تاليه فهناك احتمالان وسبب كل نتيجتان ثم ان اكثر استعمال الاول ان يؤدى
الشرط بلفظ ان واكثر استعمال الثاني ان يؤدى الشرط بلفظ لو ويشترط لانتاج الثاني
في المنفصلة العناد وهو ان يكون التنافي بين الجزئين وتمامهما ويشترط كلية المقدم او
كلية الاستثناء فان كانت المنفصلة فيه حقيقية بان يكون التنافي اثباتا ونفيا انتج هو
استثناء عين ايهما اي الجزئين المقدم منها والتالي كان نقيض الجزء الاخر وانتج نقيض
كان عين الاخر فالنتايج اربع حاصلة باعتبار التنافي اثباتا بان يكون وجود كل
واحد منهما مستلزما للعدم الاخر وباعتبار التنافي نفيا بان يكون عدم كل واحد
منهما مستلزما للوجود الاخر وان كانت اي المنفصلة فيه مانعة الجمع بان يكون
التنافي بين الجزئين اثباتا لا نافيا انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج
استثناء النقيض اي لا ينتج استثناء نقيض كل عين الاخر ولا نقيضه وهو ظاهر
وان كانت اي المنفصلة فيه مانعة الخلو بان يكون التنافي نفيا لا اثباتا فبالعكس
اي العكس اللغوي اي ينتج عكس مانعة الجمع وهو انتاج استثناء نقيض كل عين الاخر
ولا ينتج استثناء عين كل لعين الاخر ولا نقيضه وذلك ظاهر والامثلة ظاهرة
واما الاقتراني فهو العمدة في اثبات المسايل من العلوم الحكمية والمشتمل على كثرة الفوايد
ودقة المباحث وقد سبق تسميته المص فيه تبعا للامدي القانون الكلي في الاستدلال
فيقسم الى حملي اي تركب من الحمليات الصرفة وشرطي ان تركب من غيرها ثم انه لا بد وان يكون
الحملي مشتملا على موضوع المطلوب وعلى محموله وعلى امر ثالث مشترك بينهما يسمى الحد
الاوسط فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في المقدمة الصغرى موضوعا في المقدمة

محمولا

الكبرى فهو الشكل الاول وهو اول الشكل الاول بين الاشكال ولهذا لا يحتاج الى استدلال
عليه بخلاف غيره من الاشكال فانه لا بد من رجوعها اليه او الاستدلال عليها
لغيره من الطرق وهو ايضا على النظم الطبيعي فان الطبيعة السليمة تقتضي الا
نتقال من موضوع المطلوب الى الحد الاوسط ثم منه الى محموله حتى يلزم منه الانتقال من
موضوعه الى محموله ولا يوجد ذلك الا في الشكل الاول ولهذا وضع في المرتبة الاولى وان
كان بالعكس اي عكس الاول فيهما اي في الصغرى والكبرى بان كان الحد الاوسط موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وان كان الحد الاوسط محمولا في المقدمتين فهو
الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث ووجه الترتيب ان الشكل الاول
على النظم الطبيعي كما ذكرنا ثم وضع الشكل الثاني لانه اقرب الاشكال اليه لمشاركته في صغراه
وهو اشرف المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من المحمول
اذ المحمول انما يطلب لاجله اما ايجابا او سلبا ثم الشكل الثالث لمشاركته اياه في الخسيسة
المقدمتين ثم الرابع اذ الاقرب لمخالفته اياه في المقدمتين فهو بعيد عن الطبع
جدا بقي هنا فوايد يحسن التنبيه عليها الاول في تذكير الضمير حيث قال هو الشكل
الاول اشعار بان الشكل الاول دنظاير عبارة عن القياس المشتمل على الحد الاوسط
بالطرق المختلفة اذ لو كان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة من اقتران الحد الاوسط بالطرق
المختلفة لكان الواجب ان يقول فهي الشكل الاول الثانية المراد من
الموضوع والمحمول هنا بحسب الذكر وظاهره ان الحد الاوسط مكرر في الشكل
الاول والرابع فيسقط ما قيل من ان الحد الاوسط في الشكل الاول يراد به المفهوم
في الصغرى والافراد في الكبرى فلا يكون متكررا بالنظر الى ما يراد بهما وانما سقط
لما ذكرنا من ان المراد بتكرار الحد الاوسط هو التكرار الذكري الثالثة ان قولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم ويرد يسقط عليه تعريف الشكل
الاول لان المتكرر محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويصدق عليه ايضا تعريف الشكل الثاني

لظهور ان الحيوان محمول في الصغرى والكبرى معا ويمكن الجواب بالمنع من كونه قياسا بناء على ان المراد
بالقضايا المأخوذة في تعريفه القضايا الملفوظة فانه يعتد بها وليست القضايا
هنا كذلك وبهذا ايضا يندفع نحو قياسا ايضا ما يقال انه قياس اقتراني مع صدق تعريف الا
الاستثنائي عليه لظهور كون النتيجة مذكورة فيه بعينها وانما اندفع لما ذكرناه من
عدم كونه قياسا فهو خارج عن المقسم فلا يكون داخلا في شيء منهما من قسميه
ويشترط الانتاج في الشكل الاول ايجاب الصغرى اذ لو كانت سالبة لحصل الاختلاف الموجب
للعقم على ما يشهد به قولنا لا شيء من الفرس بحجر وكل حجر جماد وقولنا لا شيء من الفرس بحجر
وكل حجر جسم وكلية الكبرى اذ لو كانت جزئية كان المعنى ان بعض الاوسط محكوم عليه بالاكبر
فجاز ان يكون الاصغر غير ذلك البعض فلا يتعدى الحكم على بعض الاوسط الى الاصغر مثلا يصدق
قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس ولا يصدق بعض الانسان فرس ومن خواص
هذا الشكل انتاج المحصورات الاربع وضروبه بحسب الشرطين اربعة وان كانت
القسمة العقلية ستة عشر وهو بين الانتاج لا يحتاج الى دليل فان قيل الاستدلال به يستلزم
الدور لان العلم بالنتيجة انما يحصل بعد العلم بالكبرى الكلية والعلم بها انما يحصل بعد
العلم بثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر او سلبه عنه فالعلم بالكبرى الكلية
والعلم بها انما يحصل بعد العلم متوقف على العلم بثبوت الاكبر او سلبه عن الاصغر الذي
هو نقيض النتيجة فلو كان العلم بالنتيجة موقوفا على العلم بالكبرى الكلية لزم الدور فكيف
يكون بديهي الانتاج قلنا قد يختلف الحكم باختلاف العنوان فيكون معلوما بحسب عنوان
ومجهولا بحسب عنوان اخر فيطلق العلم به باعتبار واحد هنا كذلك فلا يلزم الدور
بقي هنا شيء وهو انهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تنتج في صغرى الشكل الاول
وهي مساوية للسالبة عندهم فيلزم الانتاج مع السالبة ايضا لظهور ان الانتاج
مع احد المتساويين يستلزم الانتاج مع المساوي الاخر وعلى هذا اشتراط ايجاب
الصغرى محل كلام لا يقال ان السالبة المحضة اذا جعلت صغرى لا يتكرر الاوسط في الكبرى

فلا بدان

فلا بد ان تساوي بالموجبة السالبة المحمول حتى يتكرر الاوسط لانا نقول الدليل كما يقتضي انتاج
الموجبة السالبة المحمول يقتضي انتاج السالبة المحضة فلو صح القول بان الحد الاوسط في
السالبة المحضة لا يكون متكررا فالجواب ان هذه الصورة تبقى واسطة بين الاشكال الاربعة فلم
يصح حصر القياس الاقتراني فيها ويشترط في الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه اي الصغرى و
الكبرى بالكيف بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة اذ لو كانتا موجبتين او سالبتين
لحصل الاختلاف الموجب للعقم مع كلية الكبرى اذ لو كانت كلية لتحقق الاختلاف ايضا سواء كانت
موجبة او سالبة وضروبه بحسب ذلك اربعة من خواصه عدم انتاجه للموجبة ويشترط في الشكل
الثالث ايجاب الصغرى والا لحصل الاختلاف المذكور سواء كانت الكبرى موجبة او سالبة
وكلية احديهما اي المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم
عليه بالاكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية الحكم الاوسط
الى الاوسط مثل بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس فان الحكم على بعض الحيوان با
لفرسية لا البعض المحكوم عليه بالانسانية وضروبه بحسب ذلك ستة ومن خواصه عدم
انتاج الكلية ويشترط في الشكل الرابع عدم اجتماع يعني السلب الجزئي اي الخستين
لا يوجدان فيه سواء كانا من جنس او من جنسين وفي طرفي المقدمتين او في احدهما
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانما تجتمع مع الكبرى السالبة الكلية ويشترط
ايضا كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فيسقط بالشرط الاول
احد عشر ضربا وبالثاني ضربان وذلك واضح فبقيت الضروب المنتجة فيه
خمسة اذ لو انتفى احد الشرطين لتحقق الاختلاف الموجب للعقم هنا عند المتقدمين
واما المتأخرون فاشترطوا ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى او اختلافهما
في الكيف مع كلية احدهما فزاد بحسب ذلك ثلاثة الاول سالبة جزئية صغرى مع موجبة كلية
كبرى الثاني موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى الثالث سالبة كلية صغرى مع موجبة
جزئية كبرى ولهذه الاشكال بيان وشرائط بحسب الجهة وتفاصيل ذلك ذكرناها في كتبنا

المنطقية ككتابنا المكنون والقواعد والمقاصد وشرح الرسالة ونهج العرفان فانها
مستوفاة لذلك **البحث الخامس** في الاعتراضات التي تورد على دليل المستدل وخاصتها
وان تكثرت على ما مرت الاشارة اليه منع او نقض او معارضة والا لم تسمع وذلك كما عرفت
لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام عن
اثباته به فالمستدل هو المدعي والاثبات مدعاه والشاهد عليه الدليل والاثبات به
يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب
عليه الحكم والا كان الحكم كتعارض البينتين والمعترض والمدعى عليه والدافع للدعوى و
الدفع يكون بهدم احد الامرين بهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت
حكمها فما ليس من القبيلين لا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع فلا يلتفت اليه ويشتغل
بالجواب عنه فاسد من حيث انه حول لما لا ينبغي الجواب عنه وان فرض صحيحا في نفسه هذا
حاصل ما ذكره العضدي وينبغي ان يحمل على ما هو اعم من منع مقدمة معينة من مقدمات
الدليل ومنع مقدمة لا بعينها ليشمل التقسيم النقض الاجمالي فهو في الحقيقة منع
مقدمة ما لكنه لم يعينها فيندرج في المنع ليتم الحصر وان يراد بالمقدمة الدليل ما له
دخل في صحته في الجملة فيندرج في الاعتراضات الاستفسار اذ المراد المقدمة معنى اللفظ
مما يتوقف عليه صحة الدليل فالاجمال فيه يكون منعا للمقدمة من المقدمات اذا عرفت هذا
فاعلم ان جميع الاعتراضات المذكورة في المتن خمسة وعشرون وقد سمعت ان الحصر
العقلي في مثله مشكل لكن لا باس به بالضبط بالتقريب فانواعها سبعة وذلك المستدل الملتزم
من في القياس وفي غيره من انواع الاستدلال نعم من يقول له خصوصا من تعيين مدعاه
واذا الوضع الى القياس فلا بد ان يكون حكما في القياس لعدم ما يمنع من ذلك ثم يثبت
مقدماته وهي حكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد من ان يكون ذلك
على وجه يلزم ثبوت الحكم الاصل وعلته وثبوت العلة في الفرع ولا بد من ان يكون

ذلك

ذلك يستلزم ثبوت حكم الفرع وان يكون ذلك الحكم هو مطلوبه الذي ادعاه اولا وانساق في الدليل
فهذه سبع مقدمات يتوجه على كل مقام نوع من الاعتراضات لكن بعضها يجري في جميع الادلة وبعضها
خاصا بالقياس وذلك واضح **فمنها** الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ الذي ذكره في الدليل
لاجماله بين او غرابته او كونه انتفى العلم بمعناه هو فقد تفوت فائدة المناظرة اذ يتأتى في كل
ذلك فيتسلسل ومن هنا يقال ما يمكن في الاستفهام يحسن فيه الاستفهام في تكليف بيانه وعلى
فعلى المعترض بيان كونه مجملا فالاصل عدم فائدة وضع الالفاظ طلبا والاجمال غير قليل جدا وانما يتيسر
على مدعى خلاف الاصل ويكفي المستدل انه خلاف الاصل وبيانه بان يثبت صحة اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر
ولا يكلف بيان التساوي لان كان الاجمال لا يحصل الا به مثاله في دعوى الاجمال ان قال بان بالنبيذ لا يصح
بالخلاء ما معنى بان فانه يقال بمعنى ظهر وبالفصل وفي دعوى الغرابة الكلب المعلم بان يأكل من صيده ايل
لم يرض فلا يحل فريسته فيقال ما الايل وما معنى ما لم يرض وما الفريسة وما الصيد هذا واعلم ان
المعترض لو التزم بيان الاجمال يتبرع بان قال هما متساويان لان التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل
عدم المرجح لكان حسنا وفاء بما التزمه والا فجوابه بجواب الاستفسار وبيان الظهور في المراد
فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل عن اهل اللغة واما بالعرف العام والخاص او بالقرائن المضمومة
معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير فلا اجمال لو استدل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل له
النكاح فانه يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقال هو ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية او في العقد
لمجيء الحقيقة الشرعية اللغوية او ان قرينة الاسناد الى المرأة تعين احدهما فان لفظ النكاح بمعنى الوطء لا
يسند الى المرأة وبهذا النقل ويندفع الاجمال في الغرابة اذا قال في مثله الصيام سبقا مجردا عن الغاية
فلا يفسد كالمضمضة فيقال ما الكبقا وما الغاية فانه ليس موضوعا لغة ولا اصطلاحا للفقهاء وانما
هو اصطلاح الفلاسفة فانه يسمى السبب عندهم مبدأ والمقصود غاية ورد الفقه اذا ادعى انه لا يعرف
صدق فيه فجوابه دعوى ظهوره بما ذكر من الطرق بان يدعي صحة استعماله لغة او عرفا او دعي ما
ولو لم يقدر على التفسير في مثال الاول للاجمال فالابل ما ظهر وكذا في مثال الغرابة لو لم يقدر على
شيء من الطرق فان ادعى بالايل الكلب بقوله لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالصيد الذي

وهل يكفي في الجواب ان يقول يلزم ظهوره في احدهما والا لكان مجملا والاجمال خلاف الاصل او يقول يلزم
ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال خلاف الاصل
فيقبل بحكم الظاهر ورده بعضهم لانه يرجع الى ان الاصل عدم الاجمال بعد ما ذكر المعترض انه مجمل
بما امكنه ومنها فساد الاعتبار وهو باعتبار تمكنه من الاستدلال بالقياس في تلك المسألة عن مخالفة
القياس للنص ومعناه انه لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما ادعيه لان النص دال على خلافه فهو باعتبار القياس
في مقابلة النص باطل ويسمى بذلك لذلك وان كان وضعه وتركيبه صحيحا لانه على الهيئة الصالحة لاعتبار
في تركيب الحكم عليه وجوابه اي جواب هذا السؤال اما الطعن في سند النص وان لم يكن قطعيا او منع ظهوره
فيما يدعيه وتسليم ذلك ويدعي ان المراد غير ظاهره مع تخصيص او اضمار ويجاب بدليل يرجحه على الظاهر
وله جواب رابع وهو القول بالموجب بان يعتقد على ظاهره ويدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس وخامس
وهو المعارضة بنص اخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه وسادس وهو ان يبين قياسه بما
يجب ترجيحه على النص لكونه اخص او ثبوت حكمه بنص اقوى عن القطع بوجود العلة في الفرع كان يقال
مثلا ان يقال في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذابح الناسي فيقول المعترض هذا
فاسد الاعتبار لانه يخالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبح
عبدة الاوثان بدليل قوله عليه السلام اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم او يقول هذا القياس راجح على ما ذكرت
من النص لانه قياس على الناسي المخصص من هذا النص بالاجماع لما ذكرنا من العلة وهي موجودة في الفرع قطعا
ومنها فساد الوضع وهو ايضا باعتبار تمكنه من الاستدلال في تلك المسألة الا ان الاول منع من تمكن من
القياس مطلقا وهذا عن قياس مخصوص وهو عبارة عن اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس
او اجماع والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا في احدهما لثبوت كل من النقيضين
معه بدلا من الاخر فلو فرض ثبوتهما لزم اجتماعهما او ثبوت كل يستلزم انتفاء الاخر مثاله ان يقول
في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت
اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف وجوابه اي جواب هذا السؤال ببيان المانع اي وجود المانع
في اصل المعترض فيبقى الاعتبار في التكرار في الخف لانه تعرض للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق ولا نص

عليك

ودده م

عليك ان هذا السؤال يشبه النقض من حيث فيه نقيض الحكم من الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف
هو الذي يثبت النقيض في النقض لا يتعرض لذلك ويشبه القلب من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل
الا انه يفارقه من حيث ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وهذا يثبت باصل اخر ويشبه القدح
في المناسبة من حيث انه ينفي مناسبة الوصف للحكم المناسبة لنقيضه الا انه يقصد ههنا بيان مناسبة
الوصف للحكم بل بيان نقيض الحكم عليه في اصل اخر فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا في المناسبة
واعلم انه انما يعتبر القدح في المناسبة ان كان مناسبته للنقيض وللحكم من وجه واحد اما اذا اختلف
الوجهان فلا لان الوصف قد يكون له جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه مثاله كون المحل
مشتهى مناسب له لاباحة النكاح لاباحة الخاص بين الناس بخبر لا رده الطمع فالشرع قبل الحيلولة الكفاءة
من حيث انه يقبل عليه في الزنا مع عدم من حيث هو تخفيف عن مفسدة الاخرى فظهر من هذا ان ثبوت النقيض مع
الوصف نقضا وان بين ثبوته به فساد الوضع انما يكون باصل المستدل فقلب … ثبوته
معه فالمناسبة حيز واحد قدح فيها ومن جهتين لا نقيض ومنها اي من السؤالات التي تورد على القياس
وهذا يرد على المقدمة الاولى من القياس اعني دعوى حكم الاصل ولما كان لا مجال المعارضة فيه لانه غصب
لمنصب الاستدلال تعين المنع وذلك اما ابتداء وهو منع الاصل اي منع ثبوته فيه مثاله ان يقول
المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول المعترض لا نسلم ان جلد الكلب لا
يقبل الدباغ او ثم قلت انه يقبل الدباغ وحاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض
حكم الاصل فقد اختلف في انه هل يكون بمجرده قطعا للمستدل فمنهم من قال انه قطع ولا يمكن من اثباته
بالدليل لانه انتقال الى حكم اخر شرعي من الكلام فيه بعد الكلام الاول سواء فتحصيل بينه وبين …
ويشتغل عنه بغيره فقد ظهر المعترض باليم فان ذلك غاية مرامه والصحيح عند الجمهور انه لا ينقطع المستدل
وانما ينقطع اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وهو ادلى كان انتقالا لكن الانتقال انما يقبح الحكم عما
يتم مطلوبه وهنا ليس كذلك بل اثبات مقدمة من مقدمات ما مطلوبه وقد ضعفت بذلك …
نقاضه قوم كما لو منع علية العلة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يحتاج منها انه يثبتها ولا ينقطع
المنع قطعا لانه ادعى … معقد … وركن وكونه حكما شرعيا لا يظهر له

حكم

انه عند التامل كذا ما يقال من تكلم في مسألة الخنزير شرع حتى يتكلم في مسألة الكلب عند شغله بخلاف من تكلم
في مسألة الخنزير ثم تكلم احوالها وصفاتها فانه لا يرد ايضا عند التامل ولا يخفى ما فيه من الضعف
نعم لو اصطلح عليه نظر الى ذلك لم يبعد لان ذلك قانون الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح
اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل وجوابه
اي جواب هذا السؤال اثبات الحكم في الاصل بنص او غيره اما بعد تقسيم ويسمى هذا تقسيما وحقيقته
ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنع اما مع السكوت عن الاخر لانه لا يضره
او مع التعرض لتسليمه ولا انه لا يضره وهذا السؤال لا يختص بحكم الاصل بل يجري فيه ويجري في جميع المقدمات التي
تقبل المنع وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال احد محتملي الكلام للمستدل لا يكون ابطالا له اذ
لعله غير مراده واختار الاكثر قبوله اذ به يتعين مراد المستدل ودفعا لا يمكن تمكين القائل به ولا مدخل
في هدم الدليل والتعنيف على المستدل لكن يشترط في قبوله ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله
في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب جواز التيمم وهو فقد الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض
ما المراد بفقد الماء بسبب فقد الماء مطلق سبب في السفر او المرض سبب الاول ممنوع وحاصله انه منع
بعد تقسيم وجوابه ان يعين المستدل بعض محاملي لفظه بان اللفظ موضوع له حقيقة لغة او عرفا
او كونه ظاهرا فيه عرفا او شرعا القرينة ونحو ذلك ومنها ما يرد على المقدمة الثانية من مقدمات القياس
وهو كون الحكم في الاصل معللا بوصف كذلك وهو اما منع وجود العلة في الاصل او منع كونها علة منع
العلية صريحا مثال الاول ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير
فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل جلده من ولوغه سبعا ومثال الثاني اي يقول في المثال المذكور
لا نسلم ان جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعا وقد اختلف في كون منع العلية
مقبولا والمختار انه مقبول والا لادى الى التمسك بكل طرد ويؤدي ذلك الى اللعب فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنا
ويكون المناظرة عبثا وجوابهما اي جواب هذين السؤالين اعني منع وجود حكم الاصل ومنع كون الوصف
المدعي علة بذكر ما يدل على وجودها اي وجود العلة في الاصل من عقل كالوصف العقلي او حس كالحسي او شرع
في الشرعي مثاله يجمع الكثير اذا في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل فان الحس

لو قيل

لو قيل لا نسلم انه عمد قال معلوم عقلا بامارته ولو قيل لا نسلم انه عدوان قال لان الشرع حرمه وفي السؤال
الاول واثبات اي باثبات العلية باحد الطرق السابقة في السؤال الثاني وكل طريق يتمسك به فيرد عليه ما
يليق به من الاسئلة المخصوصة به واعلم ان السؤال الثاني يسمى المطالبة وذكر العلم انه اعظم الاسئلة
الواردة على القياس لعمومه في الاقيسة ومنها عدم التاثير وهو ابتداء وصف ابداه المعترض في دليل
المستدل وصفا يستغنى عنه في اثبات الحكم وهو اي عدم التاثير على ما قسمه الجدليون اربعة اقسام
اما ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا وهو اعلاها وهو سؤال المطالبة مثاله ان يقال في الصبح لا
يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال العلم القصر لا تاثير في عدم تقديم الاذان لانه لا مناسبة
بل هو وصف طردي لا يعتبر اتفاقا ولان المستوى المغرب في غيرها ما بقصر في ذلك ومرجعه
المطالبة بكون العلة علة المسمى بسؤال المطالبة كما تقدم وجوابه مر جوابه واما ان يظهر عدم تاثيره
اي تاثير الوصف في ذلك الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره
من الاوصاف ويسمى عدم التاثير في الاصل ويرجع الى المعارضة في الاصل باثبات علة اخرى وجوابه اما بالمنع
من وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق العلة من جانب المستدل
المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او بيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر او
بكونه ملغى في جنس الحكم المعلل ان كان مناسبا كالمذكورة في باب العتق او بيان كونه مستقلا
في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع او بيان رجحان ما ذكره
من الوصف على ما عارضه به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة ورده اي رد هذا
السؤال قوم اذ حاصله على ما عرفت يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وهو جائز
لامكان التعليل بامرين كما مر وقبله اخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل دون ما
ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما اما معينين او مبهم على وجه ما فعلى
الاول يمتنع التعليل وعلى الاول يمتنع الالحاق اذ لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثاني يمتنع
ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو محال
فكذا ما يؤدي اليه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق اصل الوصفين في الفرع دون الاخر

نحو ان يكون ذلك الاخر هو العلة فحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل كما سيجي واما نظيرها عدم التاثير
بان يذكر اي المعترض في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل مثاله ان تقول الحنفية في المسئلة المرتدين اذا
اتلفوا اموالنا مشركون اتلفوا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير
له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم ايجاب الضمان عندكم وهو راجع
الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان لهم ذلك بان الاتلاف في دار الحرب في المثال المذكور وصف
او ذلك في الحكم فهو الاول اما بالنسبة الى عدم التاثير في الطرد وهو ان الوصف المذكور في الدليل
لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا فيسمى عدم التاثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج
المراة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفو فيقول المعترض
كونه غير كفو لا اثر له فان النزاع واقع فيما اذا زوجت من كفو ومن غير كفو وحكمهما سواء فلا
له هو اي السؤال راجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها في المثال يستقل بعدم الصحة
فهو كالثاني ولعلم ان ما ذكره ان الاقسام الاربعة الاول والثاني منها راجعان الى منع العلة والثالث
والرابع الى المعارضة في الاصل وقد يقال ان حاصل الاول والثالث اثبات عدم علية الوصف مع ان في
ذلك الاصل لا مجرد منع العلية ولذلك قامت الدليل عليها وفرق بين العلية لقيام عليها الدليل
وبين اقامة الدليل على عدمها وكذا حاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الاصل ابدا
ما يكون يحتمل هو لعل ابل اثبات ان العلة هي ذلك الجزء وفرق بين ابطال ما يحتمل العلية وبين ابداء ما هو
العلة قطعا او كذا في الشرح العضدي **ومنها** القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة او مساوية
لما مر من ان المناسبة تخرم بالمعارضة والجواب ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا او اجمالا والمخصوص
المسائل بان تعظم او تبين وذلك حاجيا او بان اقتضاء هذا قطعي او كثيري وذلك ظني او انه يحصل اقل
او ان هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذلك اعتبر نوعه في جنس الحكم الى غير ذلك اما الثاني فلان
التعليل لولا اعتبار المصلحة مثاله ان تقول المسح في المجلس جلب سبب الفسخ فوجب الفسخ وذلك
دفع ضرر المتنازعين فيعارض بضرر الاخر فيقول الاخر يجلب نفعا ويدفع
ضررا ودفع الضرر اهم للعقلاء وذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع او القدح في الافضاء

العفو

٣١٤

الحكم الى المقصود اي الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له مثاله ان يقال في تحريم مصاهرة التحريم
على التابيد انما الحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة انه يقتضي الى رفع الفجور وتقريره
ان رفع الحجاب بلا فارق بين الرجال والنساء يفضي الى الفجور وانه يندفع بتحريم التابيد اذ يرتفع الطمع
الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضي الى ذلك بل ربما يفضي الى الفجور
لكثرة رغبات عن سد باب النكاح والمنع عنه والانسان حريص على ما منع وقوة داعية الشهوة
القياس عن المحل مظنة الفجور وجوابه بيان الافضاء اليه بان يقول في المسئلة التابيد يمنع عادة
ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر والدوام يصير كالامر الطبيعي فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات
ومنها خفاء الوصف المعلل به وكونه غير ظاهر كضبط الرضا في العقود والقصد في الافعال
لان الخفي لا يعرف الحكم الخفي كما مضى وجوابه ضبطه بصفة ظاهرة لضبط الرضا بصيغ العقود وضبط
العمل بفعل يدل عليه عادة او مشاهدة او عدم انضباط اي انضباط الوصف المعلل به الحكم كالحكم
المصالح في قصر الصلوة والافطار في رمضان الحرج والمشقة فانه حكم ومصلحة وهي ذات مراتب
غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال فلا يمكن تعيين القدر
المقصود منها وجوابه اما انه منضبط بنفسه كما تقول في المشقة والمضرة انه منضبط
عرفا واما بضبطه بوصف كالمشقة في السفر والزجر بالحد **ومنها** المعارضة اما في الاصل بمعنى
اي بوصف اخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل او غير مستقل والثاني
لا يحتمل ان يكون جزء علة فالاول ان يكون علة بالاستقلال وان يكون جزء علة بان يكون
العلة هي الوصف المعارض والمعارض جميعا وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله
ان يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارض بالقوت او الكيل ومثال غير المستقل ان يعلل القصاص في المحدد بكونه
قتلا عمدا عدوانا فيعارض بكونه بالجارح فانه لما كان يحتمل ان تكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه
بالجارح لم يتعد الى المثقل وفي قبوله اي قبول المعارضة في الاصل خلاف بين الجدليين فقيل
بالقبول اذ لو لم يقبل لم يتبين الحكم وبيانه انه جاز ان يكون كل واحد من الوصفين علة او احدهما
العلة ادهما معا وهذه الاحتمالات متساوية فكان الحكم باستقلال المدعى او جزئيته دون الذي

٣١٥

له بلا تحقق حصوله فلا فائدة فيه وجوابه اي جواب هذا السؤال بما يمنع وجود الوصف الذي ادعاه
المعترض في الاصل مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن الرسول
وكان في زمانه اي او بالمطالبة اي او بالمطالبة بتاثيره اي تاثير الوصف الذي ادعاه المعترض فيقال لم قلت ان
الكيل مؤثر او لهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج الى
المعارض في معارضته الى بيان مناسبة او شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بمجرد
ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال وايضا الاجوبة اخرى ايضا واما في الفرع بما يقتضي نقيض المستدل اما
نص او اجماع ظاهر او غيرهما كوجود مانع الحكم او لفوات شرط بان يقول ما ذكره من الوصف وان اقتضى
ثبوت الحكم حكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف لبطلان ولا يتم من بيان تحققه
من بيانه على اصل يجاب مع ليثبت عليته دل والاستدلال في اثبات عليته باي مسلك من مسالكها
شاء على نحو طريق اثبات المستدل العلية سواء فيصير هو مستدلا اتفاقا والمستدل معترضا فتنقلب
الوضعيتان واختلف في قبوله فقيل لا يقبل من حيث ان المعترض شانه الهدم لا الاستدلال فيه قلب
المناظرة اذ قد صار الاستدلال الى المعترض والاعتراض الى المستدل وهو خروج عما قصد له من معرفة
صحة نظر المستدل في دليله فيطول الى امر اخر وهو معرفة صحة نظر المعترض والاعتراض المستدل
في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا علم ثم نظر صار لا وقيل بالقبول من حيث تحققه اي تحقق
الهدم بذلك الاعتراض اذ لم يكن له هادم سواه فانه حيث لو لم يقبل لزم ابطال التقدم من المناظرة
وهو اثبات الحكم لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض وانما يكون قلبا للمناظرة
قصد به اثبات ما يقتضيه دليله وليس كذلك بل قصد به العدم دليل المستدل الى قصور
عن افادة مدلوله فكانه يقول دليلك لا يفيد ما ادعيت لقيام المعارض ولا دليل بعد ذلك
ابطال دليلي ليسلم لك دليلك فيفيد ما يقتضيه وهو معارض بدليل المستدل فان المعارض
من الطرفين وكل يبطل حكم وجوابه جميع ما مر من الاعتراضات من قبل المعترض ابتداء والجواب
وقد يجاب بالترجيح بوجه من وجوهه كما تقدم في باب التراجيح وقد اختلفوا في قبول الترجيح
والمختار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وكذا هو المقصود وقيل لا يقبل لان

اذ دليله اي دليل المعترض مقاوم لدليل المستدل فيكون مقبولا لا جرح المعترض في سلوك الطريق الى طريق الهدم خصوصا على المستدل

العمل

ابدا للمعترض تحكما لا يبقى الوصف في التعليل ارجح اي اعتباره دون وصف المعارض لو سعة الاحكام
لانه ان اعتبر تعدي الحكم الى الفرع ولو اعتبر الاخر والقرض عدم وجوده في الفرع لم يتعد لانا نقول لا نسلم الاثر
حصول التوسعة بالوصف على كونه علة كيف وفيه شائبة دور ضرورة توقف كل منهما على الاخر ولو سلم
عورض بترجيح وصف المعارضة بانه في الغاية يلزم مخالفة الاصل اعني عدم الحكم لا لان الاصل انتفاء
الاحكام وفي اعتباره لزوم موافقة الاصل وهو الجمع بين الدليلين ولو الجزئية وهو اولى وقيل
بعدم القبول اذ المفروض استقلال كل واحد منهما بالعلية وهو يستلزم تعدد العلية فيصار اليه
ويكون ما ذكرناه علة مستقلة وعلية غيره صادقة واجيب بانه لما احتمل استقلالهما
التعدد وجزئيتهما والوحدة كان الحكم بالاستقلال التعدد تحكما محضا وانه باطل وذلك كما لو
اعطى قريبا عالما فانه يمكن اعطاؤه لقرابة ولعلمه او لهما فالحكم باحد الثلثة تحكم ثم اذا قبلناه
هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي ابداه منتف في الفرع ام لا فقيل يلزم لينفعه دعوى
التعليل به اذ لولاه لم ينتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه فيحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزم
لان غرضه عدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا التحرير القدر يحصل بمجرد ابدائه
وقيل بالتفصيل فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه اي نفي الوصف
عن الفرع والا اي وان لم يصرح فلا اي فلا يجب بيانه وهو مختار الحكم اما الاول فلانه التزمه
وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الذي التزمه واما الثاني فلانه تدارك بالاتمام
الدليل مع وهذا اعتراض لبيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن التزاما لرد وتعليم
كما لا يفتقر الى المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في
الملح لان حاصل هذا الاعتراض لا مر به ما نفي ثبوت الحكم في الفرع بعلة المستدل وكيفية ان
لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك الى ان يثبت عليه ما ابداه بالاستقلال فان كونه
جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يحتاج الى اصل اصلا وانما صد المستدل عن التعليل
به للتجويز نا تيرهذا والاحتمال كاف فلا يحتاج الى شهادة اصل وايضا فان اصل
المستدل اصل بان يقول العلة الطعم والكيل او كلاهما كافي البر بعينه فاذا اطالبته باصل مطالبته

لم يأت

تساوى الظن الحكم بما هو معلوم ولا يشترط ذلك والا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك
نعم يعتبر حصول اصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وعلى المختار هل يجب الايماء الى الترجيح في متن
الدليل فيه خلاف واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا بل
من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل وقيل يكفي ابداء خصوصية الاصل هو
شرط من التعرض له لانه لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل او ابداء خصوصية
في الفرع هو مانع وقيل لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة في الفرع فعلى الاول سؤالان
وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته
فالاعتراضات التي في الكتاب اربعة عشر منها ايضا النقض وهو كما علمت عبارة عن ثبوت الوصف
في صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن في جوابه مع كل واحد منهما وهو على قسمين الاول فيما يمنع المستدل
وجود الوصف في النقض وهو وارد بالاتفاق لكن هل للمعترض ان يدل على وجوده ح او ابتداء
قيل نعم اذ به يتم ابطال دليل وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان حكما
شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعي هو الانتقال بالحقيقة وهو غير جائز وقيل ان لم
لم يكن طريق في القدح اولى من النقض واما اذا لم يكن له طريق اولى به فجائز الثاني فيما يمنع المستدل
عدم الحكم في صورة النقض وهو وارد اتفاقا وهو للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل
نعم اذ به يحصل مطلوبه وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق اولى بالقدح كما تقدم
وجواب النقض بيان وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم كنفي الوجوب للوجوب او خلافه
كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة كما في العرايا اذا ورد على الربويات لعموم الحاجة
الى الرطب التمر وقد لا يكون عندهم غيره او كضرب الدية على العاقلة اذا ورد على الزجر لشرع
الدية لمصلحة اولياء المقتول مع عدم تحملها لم يقصد به القتل وكون اوليائه يتهمون
بكونه مقتولا ويغرمون بكونه قاتلا ذلك لك في لم مال عمد ضيقه عن مزاد النفع
مفسدة للنفس كاحل الحرمة للميتة بقدر الضرورة فانه اذا ورد المضطر قيل ذلك هلاك مفسدة للنفس
وهو اعظم من اكل المفسدة قدر اكله اذا لم يكن العلة منصوصة بظاهر عام واما اذا كانت كذلك

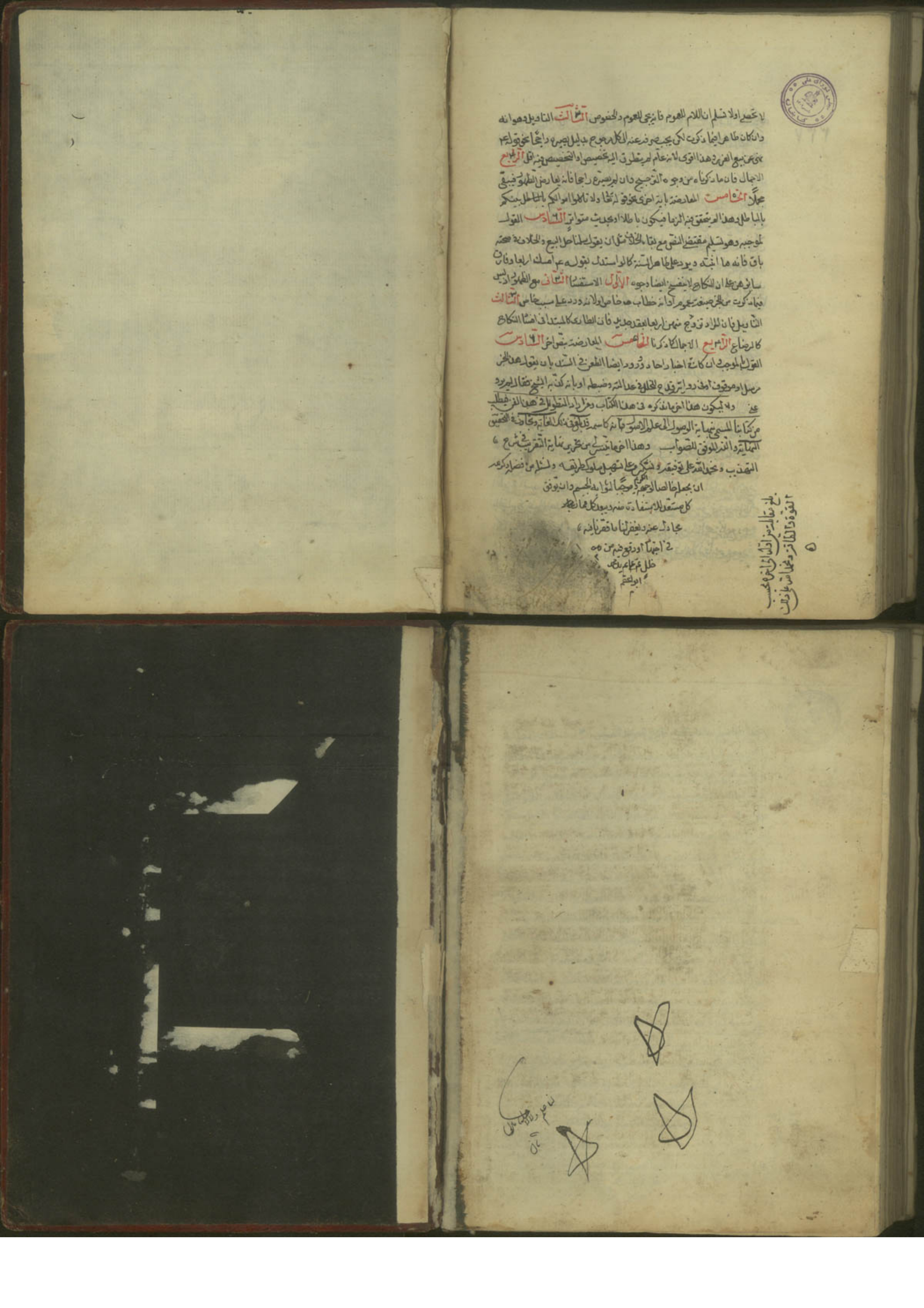
فلا يجب

فلا يجب ابداء المانع بعينه فلا يحكم بتخصيصه لعين محل النقض وتقدير المانع لحدث بمصلحة
اودفع مفسدة فيكون تخصيصا للعموم لا للعلة فانه اهون وقد تقدم ما فيه كفاية
ومنها سؤال الكسر وهو نقض المعنى وحاصله وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه
الكلام فيه كالكلام في النقض ومنها سؤال التركيب وهو كما عرفت ان شرائط حكم الاصل
ان لا يكون ذا قياس مركب انه قسمان مركب الاصل ومركب الوصف ومرجع احدهما
منع الحكم او منع العلية ومرجع الاخر منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع فليس في الحقيقة سؤالا
برأسه وقد عرفت الامثلة ومنها سؤال التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى و
يعارض به ثم يقول المستدل ما علك به وان تعدى الى نوع يختلف فيه فالذي عللت
ايضا تعدى الى نوع مختلف فيه والاولوية مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة
فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغر وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر
الثيب الصغيرة كذلك النهاية وهذا السؤال راجع الى المعارضة في الاصل بوصف اخر وهو
بالصغر مع زيادة تعرض للتساوي في التعدية دفعا للترجيح للمعنى بالتعدية فلا يكون
سؤالا اخر وجوابه بابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة السؤال بما سبق في سؤال المعارضة
في الاصل ومنها منع وجود الوصف المدعى انه علة في الفرع مثاله ان يقول امان العبد
صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعترض ان العبد اهل للامان وجوابه
ما اراده من الاهلية في الفرع ثم بيان وجوده بحس او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده في
الاصل واختلفوا في انه هل للسائل ان يقرر هذا السؤال لا منع منه قوم لان المستدل لما
لوجوده في الفرع فعليه اثباته ولا يبقى على المعترض نفيه والا لا نتقل الكلام ومنها سؤال التقسيم وقد
بينا ومنها اختلاف ضابط الحكم في الاصل والفرع مع اتحاد الحكم كما في مسألة شهود الزور
على القتل يقول المستدل تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط
مختلف فانه في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة والمقصود فيهما وان كان واحدا وهو الزجر
لكن لم يعتبر تساويهما في المصلحة فقد يعتبر الشارع احدهما دون الاخر وجوابه اما بان الضابط

هو القدر المشترك وهو التسبب هو امر منضبط عرفا فيصلح مضنة او بيان ان افضاءه في الفرع
مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فتثبت التعدية ومنها اختلاف المصلحة في الاصل والفرع مثاله
ان يقول المستدل يحد باللواط كما يحد بالزنا لانه ايلاج فرج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى
طبعا فيقول المعترض اختلفت المصلحة في تحريمهما ففي الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم
تعهد الاولاد وفي اللواط دفع رذيلة اللواط فقد يتفاوتان في نظر الشارع وحاصله معارضة
في الاصل لابداء خصوصية فيه كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فهو
راجع الى المعارضة وجوابه كجوابها بالغاء الخصوصية بطريقه كما مر ومنها سؤال المخالفة الحكم
بعد تسليم علة الاصل في الفرع فيقول المعترض الحكم في الفرع مخالف للحكم في الاصل حقيقة
وان ساواه بدليلك صورة والمطلوب مساواته له حقيقة فما هو مطلوبك غير ما افاده
دليلك والدليل اذا نصب في غير محل النزاع كان فاسدا لان المقصود منه اثبات محل النزاع مثاله
ان يقاس البيع على النكاح والنكاح على البيع في عدم الصحة بجامع انه في صوره فيقول المعترض
الحكم مختلف فان عدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع المبيع وفي النكاح حرمة المباشرة وجوابه
ان البطلان شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وانما اختلف المحل بكونه
بيعا ونكاحا واختلاف المحل لا يوجب اختلاف ما حل فيه بل اختلاف المحل شرط في القياس ضرورة
فيكف يجعل شرطه مانعا عنه فيلزم امتناعه ابدا ومنها سؤال القلب حاصله دعوى الزام
وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مذهب المستدل والاقسام كلها
ترجع الى المعارضة لانها دليل يثبت به خلاف حكم المستدل في القلب كذلك الا انه نوع منها بخصوص
وكالاصل الجامع فيه مشترك بين قياس المستدل ويجري ايضا الخلاف في قبوله الا انه اولى بالقبول
من المعارضة المحضة لانه ابعد من القياس الانتقال فان قصد عدم دليل المستدل لا راية
الى التناقض ظاهر فيه ولانه مانع للمستدل من الترجيح ومنها القول بالموجب وهو لا
يختص بالقياس بل يجري في كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك
دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع وهو يقع على وجوه وقد مضى البحث فيه هذا تمام الخمسة

وعشرين

وعشرين سؤالا قد عرفت انه يتوجه منها على مقام الفهم التفهيم واحد وعلى مقام التمكين
اثنان وكذا على مقام اثبات حكم الاصل وعلى مقام اثبات علية اثنا عشر وعلى مقام ثبوت الحكم
في الفرع خمسة وعلى مقام استلزم ثبوت حكم الفرع اثنان ايضا وعلى مقام كون ما يثبت هو
المدعى فقدر تنبيهات الاول اعلم ان الاعتراضات اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض
والمعارضات في اصل كنفي القياس اعني الاصل والفرع كالاستفسار او المنع او المعارضة او
النقض فلا خلاف في جواز تعدده وايرادها معا او من اجناس متعددة كالاستفسار والمنع
والمعارضة والنقض وحينئذ اما ان تكون مترتبة فان كان الاول فقد اختلف الجدليون فيه فمنع الا
كثر من ايرادها معا وجوزه اخرون وان كان الثاني جاز الجمع بين الاسولة عند الجمهور
ومنعه اهل سمرقند ليكون ابعد من الخبط واقرب الى الضبط خلاف المتعدد من جنس واحد
كالاستفسارات او معارضات مثلا وعلى تقدير الجواز في المرتبة طبعا فالاولى في الابتداء بالاستفسار
ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم في الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الاسولة
المتعلقة بعلية الوصف كالمطالبة وعدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون
الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير صالح لافضائه الى المقصود ثم النقض والكسر
ثم المعارضة في الاصل ثم التعدية والتركيب ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه
ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والمعارضة في الفرع وسؤال القلب
والقول بالموجب الثاني قد عرفت ان الاسولة المذكورة لا تختص بالقياس بل تقع
في سائر الادلة ولا نجوز ان نبسط الكلام فيه لعدم البسط لنفع ذلك فيرد على الاجماع وجوه
الاول منع وجوده وتصحيح المخالف او منع دلالة السكوت على الموافقة الثاني
الطعن في السند بان نقله فلان وهو ضعيف وان امكن الثالث المعارضة ولا يجوز
بالقياس ولا بخبر الواحد الا اذا كانت دلالته قطعية ولكن باجماع اخر او متواتر ويرد على ظاهر
الكتاب كما لو استدل على بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع بانه يدل على صحة كل بيع وجوه
الاول الاستفسار وقد عرفته الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه رجح صورة



لا تخصص اولا نسلم ان اللام للعموم فانه يجي للعموم والخصوص الثالث التاويل وهو انه
وان كان ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى الكل مجموع بدليل يصيره راجحا نحو قوله عم
نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع
الاجمال فان ما ذكرناه من وجوه الترجيح وان لم يصير راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى
مجملا الخامس المعارضة باية اخرى نحو قوله ولا تاكلوا اموالكم بالباطل بينكم
بالباطل وهذا لم يتحقق فيه الربا فيكون باطلا او بحديث متواتر السادس القول
بموجبه وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف مثل ان يقول سلمنا حل البيع والخلاف فيه
باق فانه ما انبته ويرد على ظاهر السنة كما لو استدل بقوله عم امسك اربعا وفارق
سائرهن على ان النكاح لا ينفسخ ايضا وجوه الاول الاستفسار الثاني منع الظهور او دعوى
فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم او انه خطاب مع خاص او لانه ورد على سبب خاص الثالث
التاويل بان المراد تزوج منهن اربعا بعقد جديد فان الطارئ كالمبتدا في افساد النكاح
كالرضاع الرابع الاجمال كما ذكرنا الخامس المعارضة بنص اخر السادس
القول بالموجب وان كانت اخبار احاد ورد ايضا الطعن في السند بان يقول هذا الخبر
مرسل او موقوف او في رواته قدح او للخلاف في عدالته وضبطه او بانه كذب الشيخ فقال لم يرو
عني ولا يكون هذا اخر ما نذكره في هذا الكتاب وحرزا دا التطويل في هذا الفن فليطلب
من كتابنا المسمى نهاية الوصول الى علم الاصول فانه كاسمه قد بلغ فيه الى الغاية وجاوز في التحقيق
النهاية والله الموفق للصواب وهذا اخر ما تيسر لي من تحرير نهاية التقريب في شرح
التهذيب ونحمد الله على توفيقه ونشكره على تسهيل سلوك طريقه ونسأله من فضله وكرمه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا لثوابه الجسيم وان يوفق
كل مستعد للاستفادة منه ويدعو لكل ما اتعب
عجالة عنده يغفر لنا ما قصرنا فيه
في اجتهاد او وقع فيه من سهو
خلل [illegible]
ابو [illegible]

